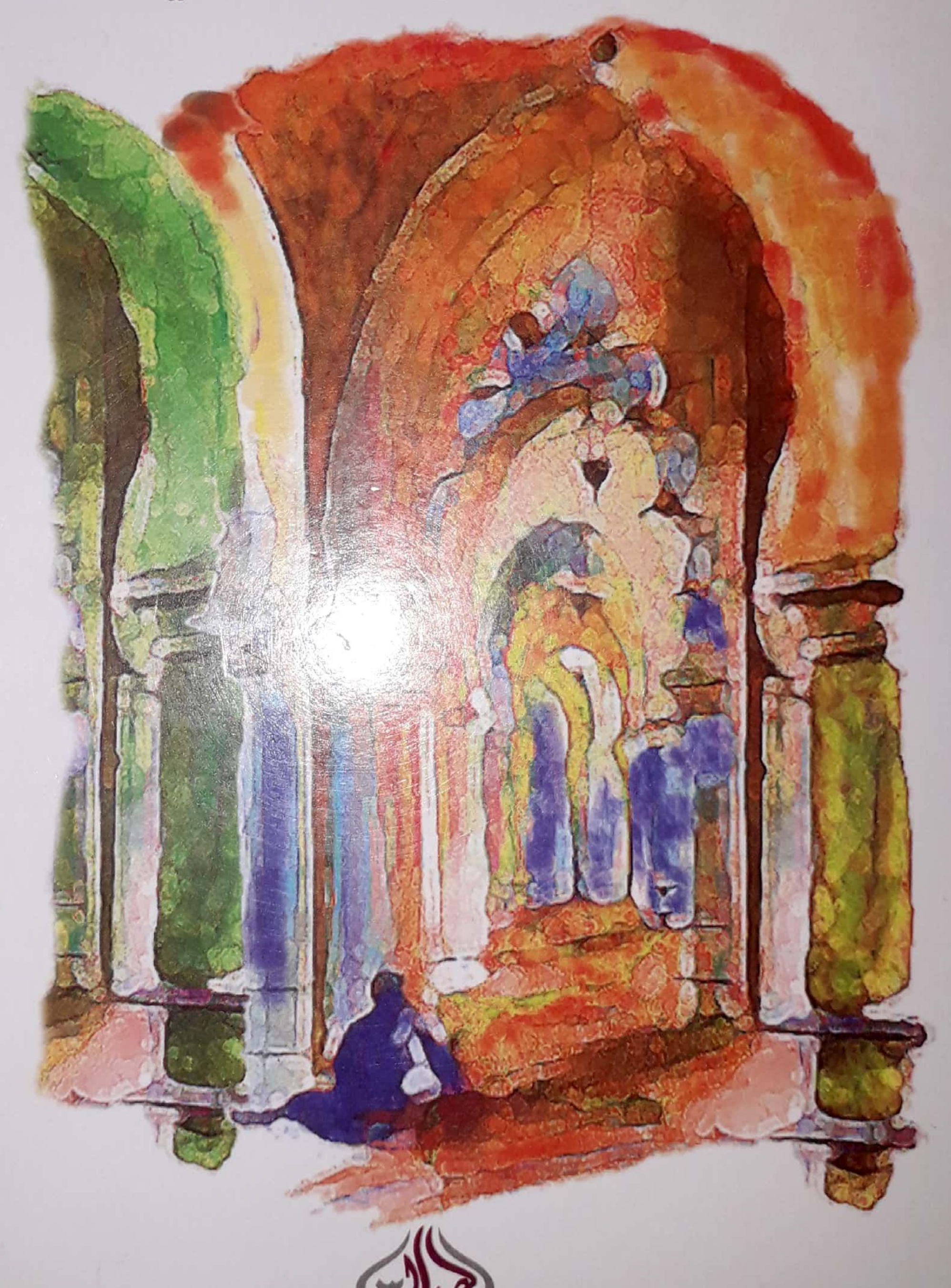
المكتبة الدينية

د. مصطفى بن حمزة

السلفية الجامعة

من سلفية الفئة إلى سلفية الأمة

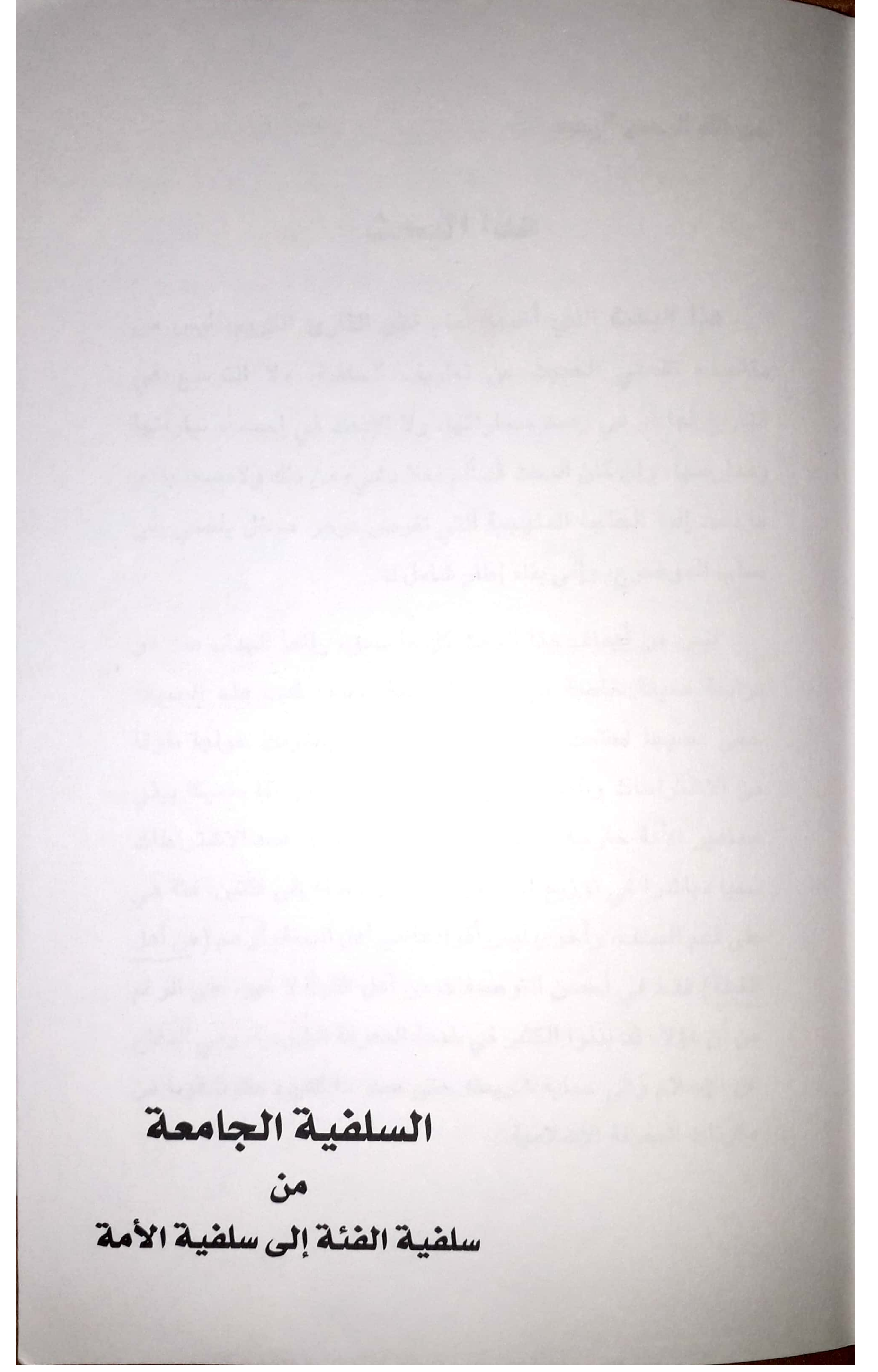


المدارس

شركة النشر والتوزيع المدارس - الدار البيضاء

الكتاب : السلفية الجامعة
تأليف : مصطفى بن حمزة
الناشر : شركة النشر والتوزيع المدارس
10، زنقة جون بوان - الدار البيضاء
الهاتف : 0522.22.15.34 / 0522.22.25.22
الفاكس: 0522.20.10.03
البريد الإلكتروني: madariss@almadariss.ma
التوزيع: مكتبة المدارس
12، شارع الحسن الثاني - الدار البيضاء
الهاتف: 0522.26.67.41 / 42 / 43

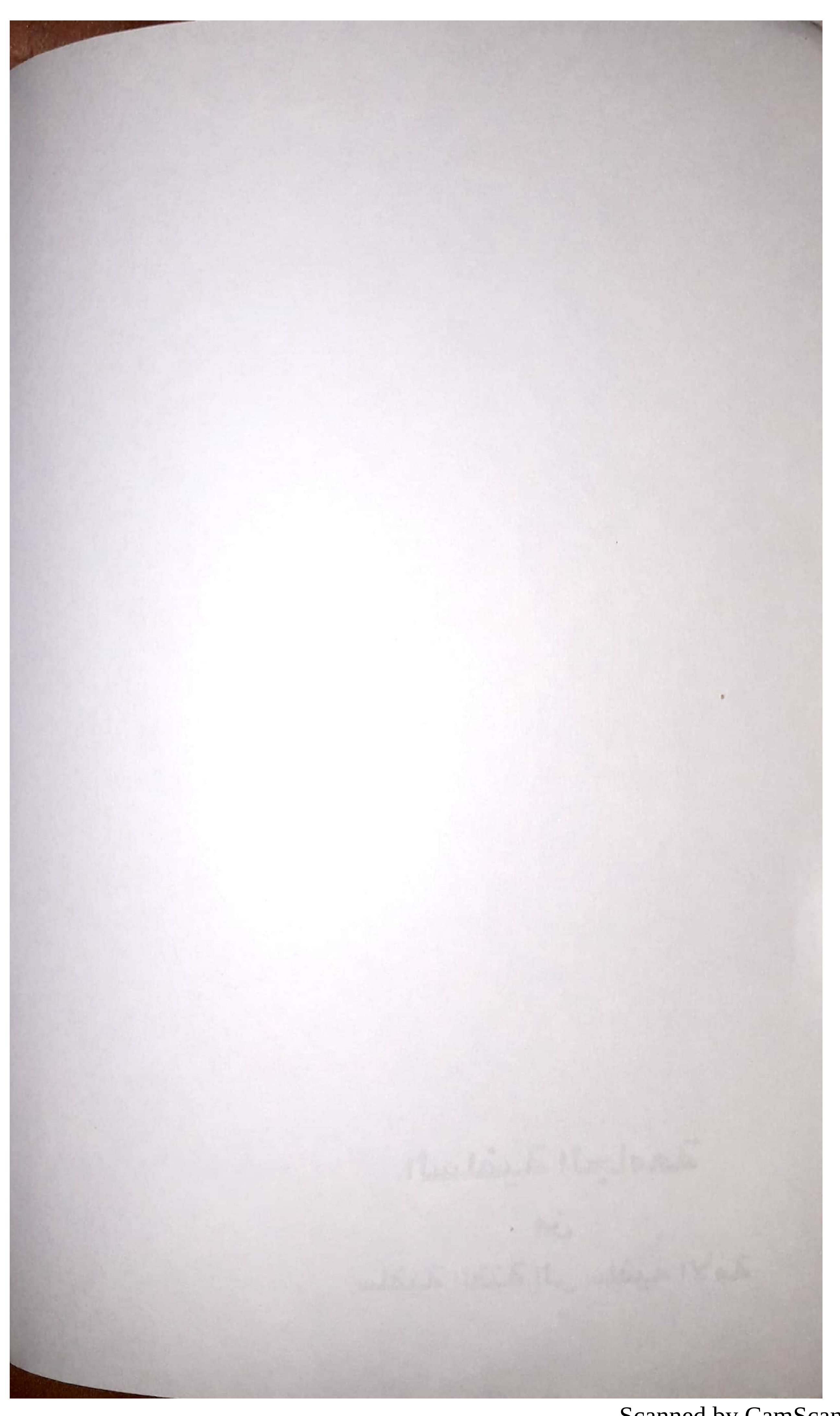
الطبعة الأولى: 2019
رقم الإيداع القانوني: 2019 MO 0419
ردمك: 6 - 19 - 763 - 9920 - 978
مطبعة النجاح الجديدة - (CTP) - الدار البيضاء



السلفية الجامعة

من

سلفية الفئة إلى سلفية الأمة



بسم الله الرحمن الرحيم

هذا البحث

هذا البحث الذي أضعه أمام نظر القارئ الكريم، ليس من مقاصده تقصي الحديث عن تعاريف السلفية، ولا التوسع في التأريخ لها أو في رصد مساراتها، ولا الإبعاد في إحصاء تياراتها ومدارسها، وإن كان البحث قد ألم فعلا بشيء من ذلك ولامسه، بقدر ما دعت إليه الحاجة المنهجية التي تفرض عرض مدخل يفضي إلى صلب الموضوع، وإلى بناء إطار شامل له.

ليس من أهداف هذا البحث كل ما سبق، وإنما الهدف منه هو دراسة صيغة خاصة من صيغ السلفية، بعدما غدت هذه الصيغة حمى مسيجا احتمت به فئة من المسلمين، وضربت حولها طوقا من الاشتراطات والمعايير، فأشبهت أن تكون سرادقا سميكا يبقي جماهير الأمة خارجه، وقد كان التشدد في فرض هذه الاشتراطات سببا مباشرا في توزيع المسلمين من أهل السنة إلى فئتين: فئة هي على قدم السلف، وأخرى ليس أفرادها من أهل السنة، أو هم (من أهل القبلة) فقط في أحسن التوصيفات من أهل القبلة لا غير، على الرغم من أن هؤلاء قد بذلوا الكثير في خدمة المعرفة الشرعية، وفي الدفاع عن الإسلام وفي حماية شريعته حتى صار ما كتبوه مكونا قويا من مكونات المعرفة الإسلامية.

لقد وقف البحث مطولا مع تلك الشروط التي هي عند أصحابها قطعية يقينية لا يتطرق إليها الاحتمال أو الشك، فناقشها وعرضها على الشواهد العلمية، فتبين أنها مدخولة، وأنها تفتقد إلى **القوة التفسيرية التي تحيط بالموضوعات المدروسة**، وأثبت البحث من خلال استعراض بعض الأمثلة والنماذج أن الواقع العلمي لا يساند تلك الاشتراطات، وأبرز في المحصلة أن تلك الشروط ليست لها قوة تصبح بها مرجعا وسندا للقول في عقائد الناس، وفي صحة انتمائهم إلى السلف.

إن الدراسة لا تحاكم اتجاها معينا، ولا تقع في الخطأ الذي تنتقده على الآخرين، ولا تقصي غيرها عن رحاب السلفية، إلا من كان من أهل البدع العقدية التي أصبحت فعلا تصوغ مجتمعاتها المناوئة علنا للاتجاه السني.

إن الدراسة التي أقدم تقف عند حدود البيان، وعند مستوى إبراز مواقع الخلل في فكر التجزئة التي يحدثها الداعون إلى الاستئثار بالسلفية. وهي تنبه إلى أن مشروع الاستئثار هذا له انعكاسات خطيرة أصبحت نذرها تعلن عن نفسها، بعدما أدخل العالم الإسلامي في حروب بينية طائفية لم يكن يتوقعها أو يحسب لها أي حساب.

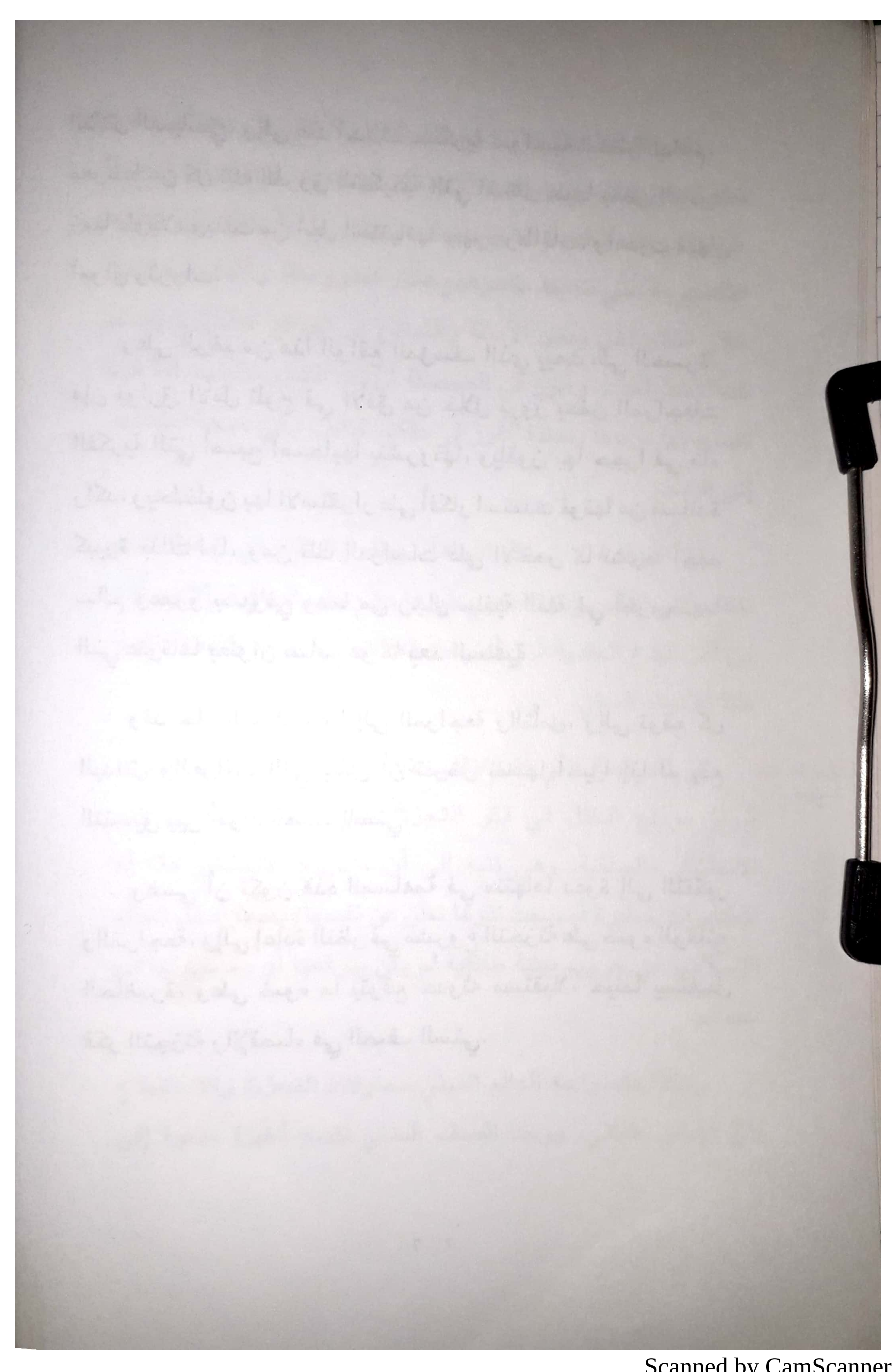
وهكذا فقد واجه العالم السني محاولات التجزئة والاستقطاع على أساس طائفي، ووجد الصف السني نفسه أخيرا مدعوا إلى

التكتل السياسي، وإلى عقد أحلاف عسكرية لمواجهة الخطر الداهم، معرضا عن كل تلك الفروق التفكيكية التي اشتغل عليها بعض الناس زمنا طويلا، وبذلت من أجل استنباتها جهود وطاقات، وأهدرت فيها أموال وثروات.

وعلى الرغم من هذا الواقع المؤسف الذي يبعث على الحسرة، فإن بوارق الأمل تلوح في الأفق من خلال بروز بعض المراجعات الفكرية التي أصبح أصحابها ينشرونها، ويلقون بها حجرا في ماء راكد، ويخلخلون بها الاستقرار على أفكار استمدت قوتها من مساندة كبيرة بذلت لها، ومن تلك الدراسات على الأخص ما نشره: أحمد سالم وعمرو بسيوني وهما من رجال سلفية الفئة في أطروحتهما التي عنوناها بعنوان صادم هو ما **بعد السلفية**.

وقد جاء البحث داعيا إلى المراجعة والتأمل، وإلى توقع كل البدائل والعواقب التي يمكن أن تفرض نفسها أخيرا إذا لم يقع التنسيق بين أفراد الصف السني.

وعسى أن تكون هذه المساهمة في منتهاها دعوة إلى التفكير والمراجعة، وإلى إعادة النظر في مشروع التجزئة على ضوء الوقائع الحاضرة، وعلى ضوء ما يتوقع حدوثه مستقبلا، حينما يستفحل فكر التجزئة والإقصاء في الصف السني.



سلفية الأمة وسلفية الفئة

لكثرة ما يتردد على ألسنة المتحدثين، وما يكتبه الكاتبون عن السلفية، ولكثرة ما يقع من الانتساب إليها، والاحتماء بها، والمحاكمة إليها، والقياس بمعيارها، قد يقع في الأذهان أن معرفة السلفية موضوع سهل ممهد، خصوصا حينما يحصر أحدهم نظره في أنموذج واحد من نماذجها، يراه الصيغة الوحيدة أو المثلى لها.

وكثيرا ما يكون النموذج السلفي المتحدث عنه ليس إلا نموذجا تنظيريا منتميا إلى التاريخ، عديم الصلة بالنماذج الحية الواقعية التي اصطبغت بمحيطها وتأثرت به، وحددت أولوياتها على ضوء متطلباته.

لقد اختلفت الكثير من تمثلات السلفية المعاصرة قليلا أو كثيرا عن سلفية المنشأ، وعن السلفية التاريخية، بسبب ما أصبح لها من امتداد في المكان وتطاول في الزمان، وبسبب ظروف كثيرة أحاطت بها، فتحولت السلفية من سلفية علمية إلى سلفية محتسبة ثم إلى سلفية جهادية، وإلى جانبها سلفية أصبحت بعض الكتابات تسميها سلفية تنويرية[1]، وإلى جانبها سلفية أصبحت تسمى سلفية

(1) ما بعد السلفية أحمد سالم + عمرو بسيوني - تصنيفات السلفية المعاصرة ص:71 مركز إنماء للبحث والدراسات ط.2015

وطنية[2]، وتنضوي تحت كل عنوان منها تيارات كثيرة يسمى كل منها بالسلفية، ويرى نفسه أحق بتمثيلها.

ونظرا لوجود الكثير من التباين بين صيغ السلفيات المعاصرة، فقد اهتم بعض الباحثين بدراسة تحولات الخطاب السلفي أكثر مما اهتموا بتعريف السلفية نفسها، على نحو ما كان الباحثون المتقدمون يفعلون.

وقد رأى هؤلاء الباحثون أن إدراك الفروق والخلافات والتباينات بين صيغ السلفية، قد أغنى عن محاولة صياغة تعريف موحد للسلفية، لأن هذا التعريف لن يكون بحال شاملا ولا مستوعبا.

إن هذا التعدد هو الذي سوّغ لمروان شحادة أن يكتب كتابه: «تحولات الخطاب السلفي» وهذا التعدد في التمثلات هو الذي دعا أيضا بعض الدارسين إلى أن يعقدوا خلال أيام 27-30 شتنبر 2002 بمدينة نايمنخن بهولندا مؤتمرا أسفر عن إصدار مؤلف يضم 18 بحثا ويقع في 622 صفحة، تحت عنوان السلفية المعاصرة، وقد تناولت البحوث تطور السلفية وبعض صيغها الحالية عبر العالم.

وهذا التعدد هو الذي دفع بالدكتور عبد الحكيم أبو اللوز إلى أن يكتب عن الحالة المغربية كتابه: «الحركات السلفية بالمغرب»، ولا زالت البحوث والدراسات عن بعض نماذج السلفية تتوالى وتصدر في الدوريات والكتب المتخصصة.

---

(2) السلفية الوطنية نظرا وعملا. مجموع مقالات. إشراف وتنسيق: عبد الصمد بلكبير مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2015

وإذا كان التعدد والتباين عائقين يحولان دون تكوين تصور شامل لموضوع السلفية، فإنهما مع ذلك ليسا كل الصعوبات التي تكتنف البحث، وإنما توجد إلى جانبهما صعوبات أخرى، هي إشكالات معرفية لا بد من الحديث عنها، حينما نكون بصدد إنجاز دراسة موضوعية موثقة عن السلفية.

وتتركز هذه الإشكالات في الجانبين التاليين على الأخص:

- إشكال تحديد مفهوم السلفية.
- إشكال التشعب والتشظي.

الإشكال الأول:

1. إشكال تحديد مفهوم السلفية.

يتوقف تعريف السلفية وفهم مضمونها على تحديد فيصلي حاسم للمعيار الذي يجب اعتماده والركون إليه في ذلك التعريف، وقد يكون هذا المعيار معيارا زمنيا، كما يمكن أن يكون معيارا موضوعيا.

أ. المعيار الزمني لتحديد السلفية:

تتداول الكثير من المصادر الإسلامية حديثا رواه مسلم وغيره عن ابن مسعود أن رسول الله (ﷺ) قال: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، فلا أدري في الثالثة أو الرابعة قال يخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته**»[3].

(3) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. والحديث وارد بصيغ متقاربة.

وأخذا بمنهج العلماء وسيرا على طريقتهم في تحليل ألفاظ الحديث، وعدم الوقوف عند المتبادر منها، فقد تساءلوا عن المراد بالقرن الوارد في الحديث.

فقيل القرن الأول هو زمن الصحابة، والقرن الثاني هو زمن أبنائهم، والقرن الثالث هو زمن أبناء أبنائهم.

وقيل القرن كل طبقتين مقتربتين في وقت[4].

وقيل: إن القرن قد لا يعني مائة عام كاملة، إذ قد يراد به ثمانون أو ستون عاما[5].

ومعنى هذا، أن المراد بالقرن طبقة من الناس تجمعهم وتوحدهم خصائص فكرية مشتركة أو متقاربة.

وقد قيل إن الحكم على القرون بأن أهلها هم خير الناس، هو **حكم من قبيل العموم المراد به الخصوص**، لأن أهل القرون الثلاثة ليسوا أفضل من الأنبياء السابقين، لأن النبوة درجة أسمى، كما أن نساء هذه القرون في عمومهن لسن أفضل من مريم، ولا من امرأة فرعون اللتين أثنى عليهما القرآن.

يقول النووي في شرح مسلم: «إن نساء هذه القرون في جملتهن لسن أفضل من مريم وزوجة فرعون، وقد زكاهما القرآن»[6].

---

(4) إكمال المعلم، بفوائد مسلم للقاضي عياض. تح د. يحيى إسماعيل: 570/7. دار الوفاء 1988م.

(5) المفهم، لما أشكل من شرح مسلم، احمد بن إبراهيم القرطبي، تح د. محيي الدين ديب: 486/6. دار ابن كثير بيروت 1999م.

(6) شرح النووي لصحيح مسلم: 3-1-84/16. مطبعة دار الفكر بيروت 1972م. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر ص 4 ط: فيسبادن (ألمانيا) 1963

وقد قيل إن الحكم على أهل القرون الثلاثة هو أيضا حكم أغلبي، لأن هذه القرون هي نفسها التي شهدت نشوء بدعة الخوارج والشيعة، وهما طائفتان تشكلتا عن موقف مغال في موالاة علي أو رفضه، تبعا لرفض نتيجة التحكيم الذي ألجأ عليا إليه أصحابه العراقيون، ثم اختلفوا عليه بعد ظهور نتيجته[7].

وقد بعث علي بن أبي طالب ابن عباس إلى شباب الخوارج فناظرهم ورجع منهم عدد غير قليل.

وفي زمن علي أيضا ظهرت السبئية من الروافض، وهم الذين انتهوا إلى ادعاء ألوهية علي، وقد غالى ابن سبأ في علي، فنفاه عن الكوفة ولم يعد إليها حتى مات علي[8].

وفي آخر أيام الصحابة حدثت بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال، وكان تلميذا للحسن البصري الإمام التابعي الجليل[9].

ب. المعيار الموضوعي لتحديد السلفية.

بعدما تأكدت صعوبة صياغة تعريف محكم لمفهوم السلفية بناء على تحديد زمن معين، بسبب ما يعتري ذلك المعيار من استدراكات

(7) الفرق بين الفرق للبغدادي ص 14. توزيع: عباس الباز. دار الكتب العلمية بيروت. ط1. 1985.
- التبصير في الدين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ص: 20. دار الكتب. - المنية والأمل في شرح الملل والنحل، أحمد يحيى مرتضى، تحقيق جواد مشكور، 10 دار الفكر بيروت.

(8) المنية والأمل، في شرح الملل والنحل، أحمد يحيى مرتضى، تحقيق جواد مشكور، ص 19 دار الفكر بيروت. التبصير في الدين للشعراني، ص 21.

(9) التبصير في الدين لأبي المظفر الآسفرايني تحقيق: كمال الحوت. ص:21 عالم الكتب 1983

واستثناءات، فقد أصبح ضروريا التماس معيار آخر موضوعي، يهتم بالخصائص العقدية المشتركة بين من يستحقون الانتساب إلى السلف.

على أنه لا بد من ملاحظة أن هذا المعيار لم يسلم هو أيضا من اختلاف وتباين بين توسيع لمفهوم السلفية أو تضييق له، بفرض اشتراطات عديدة لاستحقاق الانضواء تحتها.

إن أوسع وأرحب مفاهيم السلف والسلفية، هو ما كان يقول به **أوائل العلماء من أن أهل السنة والجماعة، هم سلف الأمة، ويقابلهم مبتدعة الفرق، من خوارج وشيعة ومعتزلة.**

يقول **البغدادي**: وأما الفرقة الثالثة والسبعون، **فهي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث، دون من يشتري لهو الحديث، ومنهم فقهاء أهل الحديث وقراؤهم ومحدثوهم، ومتكلمو أهل الحديث**(10).

إن الواضح من هذا التعريف أنه يتسع حتى إنه ليستوعب كل أهل السنة والجماعة بمن فيهم من أهل رأي وحديث، ولا يستثني منهم متكلمي أهل الحديث، ولا يقصي عن دائرة أهل السنة الواسعة إلا من اختار أن يشتري لهو الحديث، وهم أولئك الذين ابتدعوا مقالات مزقوا بها وحدة الأمة العقدية.

وعلى هذا، فمتكلمو أهل السنة والجماعة لا يتميزون عن بقية أهل السنة، إلا بأن لهم أسلوبهم في تقرير قضايا العقيدة السنية،

---

(10) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي. ص: 19 دار الكتب العلمية بيروت

والدفاع عنها ضد العقائد الوافدة التي ترد بذات الأسلوب الحجاجي الذي تتوسل به إلى اقتحام المجال العقدي السني.

يعرف التهانوي السلف شرعا بأنهم: **كل من يقلد ويقتفى أثره في الدين**[11].

إن هذا التعريف يوسع أصناف السلف، ولا يحصرهم في فئة واحدة، لأن كل من اقتدى به غيره، كان سلفا لمن اقتدى به، سواء كان التقليد في مجال العقيدة أو الفقه أو التفسير، أو في أي مجال ينتمي إلى الدين.

والمأخذ على هذا التعريف هو أنه يجعل أوائل المعتزلة سلفا لمن جاء بعدهم، وأوائل الخوارج سلفا لمن بعدهم فيكون الكل سلفا.

وبهذا الاعتبار فإنه لا يكون للسلف إلا معنى زمني عام هو التقدم على متبوعيهم بغض النظر عن نوعية المتابعة.

ويقول ابن تيمية: إن السلف هم الصحابة بشهادة قول الله تعالى عنهم: ﴿والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾. **التوبة:101.**

والسلف هم التابعون الذين قال الله فيهم: ﴿والذين ءامنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾ **الأنفال: 76.**

---

(11) كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي التهانوي، 2-385. دار الكتب العلمية بيروت 2006م.

وقال عمن تلا هذه الطبقة: ﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين ءامنوا ربنا إنك رءوف رحيم﴾ الحشر: 10.

فمن اتبع السابقين الأولين كان منهم[12].

إن هذا التعريف للسلف هو أيضا تعريف واسع، لأنه يدرج ضمن السلف الصحابة والتابعين وتابعيهم، ويضم إليهم جماهير الأمة ممن تبعوهم، وعملوا بمقتضى الكتاب والسنة.

وهذا التعريف ينتظم كل من لم يأخذ ببدع عقدية، وهو يستوعب متكلمي أهل السنة والجماعة، وأهل الرأي وأهل الحديث، وقد يكون أبو حنيفة أول المتكلمين من السلف الفقهاء.

وهذا التعريف الموسع للسلف، يشهد له أن النبي (ﷺ) كان إذا بعث الدعاة إلى الجهات أمرهم بأن يدعوا الناس إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ولم يكن يكلفهم بشيء آخر مما اختلفت فيه الفرق فيما بعد، وكان هؤلاء الذين أسلموا على هذا النحو هم طليعة السلف، ومادة أهل السنة والجماعة، رغم أنهم لم يتحدثوا في تفاصيل العقيدة كما أوجبها الناس فيما بعد.

من المعايير التي اعتمدت في التمييز بين السلف والخلف، ما قالت به دة. فوقية حسين محمود[13]. من أن الفيصل بين السلف

---

(12) مجموع فتاوي ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 24-13. مكتبة المعارف الرياض.
(13) مقالات في أصالة المفكر المسلم، د. فوقية حسين محمود، 27 دار الفكر العربي 1976م.

والخلف هو القول بالجوهر والعرض أو عدم القول بهما، والسلف الأولون لم يقولوا بهما، لأن المصطلحين ظهرا بعد ترجمة فلسفة اليونان واقتباس المسلمين عنها.

والجوهر والعَرض، ليسا مجرد لفظين لغويين محايدين كما يظن، وإنما هما مصطلحان فلسفيان يعكسان رؤية وجودية، فوجود الذات يتوقف على وجود الذات العارفة، وليس مستقلا عنها، وبذلك يكون للكائنات وجودان، وجود موضوعي، وآخر معرفي. والوجود الموضوعي الجوهري متوقف على الوجود المعرفي العرضي، ويقابل هذا وجود الجوهر والعرض في الموجودات كلها.

من المعايير التي قيل بها للتمييز بين السلف والخلف، قضية استقاء الأحكام من العقل، وجعله مصدرا للمعرفة الشرعية.

فالسلف يستقون أحكام الشرع من نصوص الوحي، والخلف قد يجعلون العقل مبدأ للمعرفة الشرعية.

وقد يكون منطقيا أن يعاب استقاء المعرفة الشرعية من العقل استقلالا، لأن مصدرها هو نصوص الشريعة، ولأن الحكم الشرعي في حقيقته هو خطاب الله لا خطاب العقل.

لكن ما تفصح عنه الأعمال العلمية للعلماء المسلمين، هو أن العقل لا يعتمد باستقلال في تقرير الأحكام الشرعية. وإنما يستخدم في فحص النصوص الشرعية ودراستها من جهة، وفي تأييد ما أقره الشرع بدلائل عقلية من جهة أخرى.

وقد كان المسلمون يميزون جيدا بين ثلاثة أنواع من الحكم: هي الحكم العقلي، والحكم الشرعي، ثم الحكم العادي، ولكل حقل مرجع من جنسه وله منهجه.

لقد عبر أبو حامد الغزالي عن صلة العقل بالوحي لما قال: «**إن العقل يمكن تشبيهه بالبصر، لتحقق الرؤية، لكن الشرع يمكن تشبيهه بالشمس، ولا يمكن الاستفادة من نور الشمس على قوته إلا بوجود نور البصر**»[14].

وبهذا يتآزر العقل مع النقل في الوصول إلى الحقيقة، وليس العقل مستقلا بنفسه للإبصار.

ويؤيد عمق الوعي بعدم استقلال العقل لإقرار الأحكام الشرعية مبحث عقدي وأصولي هو مبحث التحسين والتقبيح العقليين.

وقد فصل الأشاعرة القول فيه فقالوا: «**إن العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح إلا في مجالين هما: إدراك الحسن والقبح اللذين يكونان بمعنى ملاءمة الطبع، أو منافرته. كإدراكه حسن راحة البدن، وقبح تعب البدن ومرضه**».

كما يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح إذا كانا **بمعنى أصول الفضائل والرذائل، فالعقل من ذاته يدرك حسن الوفاء، وقبح الخيانة، وحسن النجدة، وقبح الخذلان.**

---

(14) الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، ص 4 دار الكتب العلمية بيروت 1983.

لكن العقل لا يدرك الحسن والقبح إذا ترتب عن ذلك الإدراك تكليف شرعي، ثم مثوبة أو عقوبة، لأن ذلك متوقف على حكم الشرع وهو المنشئ للأحكام، وليس متوقفا على ما أنشأه العقل، وهذا على خلاف ما تراه المعتزلة الذين يرون أن العقل منشئ للأحكام الشرعية[15].

يقول الجويني في كتاب الإرشاد معبرا عن رؤية الأشاعرة: «العقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع.

وقدم الجويني لكتابه الإرشاد ببحث عالج فيه أحكام النظر، وميز فيه بين صحيح النظر من فاسده، فقال: «إن النظر الموصل إلى المعارف واجب، مدرك وجوبه بالشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية[16].

وبهذا يتبين أن دعوى اعتماد علماء المسلمين العقل دون الشرع في استمداد أحكام العقيدة أو الشريعة ليست سليمة، لأن حكم العقل ليس أكثر من دليل إضافي مساند للدليل الشرعي. وبالنسبة لقضايا العقيدة، فإنه ما من صفة من صفات الله إلا ويستدل عليها أولا بدليلها من الكتاب ومن السنة الصحيحة، ثم يثنى بالدليل العقلي.

---

(15) رفع النقاب، عن تنقيح الشهاب، على شرح تنقيح الفصول للقرافي. تح مبارك موتاقي وأحمد الغالب. ج1. القسم الأول ص25-2. ط وزارة الأوقاف بالمغرب 2011.

(16) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للإمام الحرمين، الجويني، تح د. محمد يوسف موسى، ص 250. مكتبة الخانجي مصر 1950.

من تعريفات السلفية ما ذهب إليه د محمد عمارة من أن السلفية تفيد اقتفاء أثر من سبق، وهي بناء مشترك بين المسلمين، ولكل الثقافات سلفياتها.

فإذا انتهج البعض مذهب الليبرالية، فإن له سلفا من الليبراليين القدماء،وإذا انتهج مذهب الشيوعية، كان سلفه هم منظرو الشيوعية الأولون.

وللمسلمين سلف يتأسون بهم، وقد يكون سلف البعض هم جمهور الصحابة والتابعين، والصحابة هم سلف للتابعين، ومن المسلمين من سلفه رجال العلم والمعرفة من أزمنة التألق الحضاري، ومنهم من سلفه من رجال التراجع والتأخر الحضاري، وكل يجد في سلفه أنموذجه ومثاله.

لقد رأى د عمارة أن السلفية اتجاه تشترك فيه غالبية المسلمين، وأنه قد شهد كغيره من التيارات تطورات عديدة، وكان منها أن السلفية واجهت التيارات الوافدة والتيارات الغنوصية اليونانية باعتماد وسائل متكافئة، فأنشأت لنفسها علم كلام وحجاج، كان له أثره الكبير في إيقاف زحف التيارات المناوئة للإسلام[17].

من خلال ما سبق استعراضه ننتهي إلى حقيقة كبرى، هي أن **تحديد السلفية تحديدا موضوعيا فيه خلاف كبير**، وهو ما يفرض البحث عن حقيقة سلفية جامعة تجمع أفراد الأمة، ولا تعمق الخلافات،

(17) السلف والسلفية محمد عمارة ص 26 مكتبة وهبة 2011

ولا تدفع إلى الاحتراب الذي أصبحت آثاره جلية بل ومعلنة عن نذر بعواقب خطيرة على مستوى وجود الأمة الإسلامية كلها.

الإشكال الثاني:

2. إشكال التشعب والتشظي.

من الإشكالات التي تحول دون الوصول إلى صياغة تعريف شامل ومستوعب لكل تمثلات السلفية الحالية، ما أصابها من افتراق وتوزع لا يمكن حمله كله على أنه مجرد اختلاف طبيعي مؤد إلى التكامل، وذلك لتعدد التيارات وتباين أساليب العمل واختلاف المقاصد والغايات.

إن مرد الخلاف بين تيارات السلفية إلى أمور موضوعية من شأنها أن تنتج الاختلاف، ومنها على الأخص، تطاول الزمن، وبعدها عن بداية الدعوة الأولى، وتفاعلها مع محيطها الذي فرض عليها أولويات للاشتغال.

فالسلفية في المناطق الواقعة تحت الاحتلال الأجنبي مثلا هي غير السلفية التي تعيش في أوساط إسلامية لا تشكو الاحتلال.

وبناء على هذا، فإنه من غير الوجيه مجاراة من يحاول تصوير السلفية على أنها كلها نمط واحد، وأنها لا اختلاف بينها على حد ما يصرح به علي الحلبي حين يقول: بالنسبة لهذا التقسيم، فقد أصبحنا نسمع صوته وصداه، فيقول سلفية تقليدية رسمية، وسلفية جهادية، وسلفية إصلاحية، وأنا أومن أن هذا الكلام غير دقيق، وقد كتبت

مقالا قبل أكثر من ثلاث أو أربع سنوات في مجلة الأصالة بعنوان: السلفية واحدة[18].

وما قاله الباحث دعوى لم يقم عليها دليلا أكثر من قوله إنه كتب في ذلك موضوعا قال فيه: إن السلفية واحدة. وبهذا يكون قد جعل المطلوب إثباته حجة ودليلا، وهذه مصادرة على المطلوب لا تصح.

وبصرف النظر عما قيل، فإنه لا أحد يستطيع أن يقول إن السلفية العلمية أو المحتسبة هي نفسها سلفية الجهاديين.

لقد كانت سلفية الإمام أحمد بن حنبل سلفية دفاعية، أفرزت موقفا عقديا تصدى لتيار الاعتزال الذي تمكن من مقاليد الدولة، فصار يحاكم أهل السنة.

وحين واجه الإمام أحمد المعتزلة، فإنه قد واجههم بما كان يعتقده ويقول به من سبقه من العلماء من أمثال الفقهاء السبعة وأبي حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم، وكان الإمام أحمد في مستوى الابتلاء فتوقفت المحنة.

وحين جدد ابن تيمية الحديث عن السلفية، فقد تم ذلك في ظرف تاريخي آخر قويت فيه مذاهب التشيع والاعتزال، وبلغ أن تحول الملك الجايتو خوذانبده من مذهب أهل السنة إلى مذهب الشيعة سنة 709، وألف له ابن المطهر كتاب منهاج الكرامة، فرد ابن تيمية

---

(18) تحولات الخطاب السلفي، الحركات الجهادية حالة دراسة 1990-2007 مروان شحادة الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2010

على ابن المطهر الحلي (ت 726) بكتاب منهاج السنة، وهو أكبر كتب ابن تيمية، وتحدث فيه عن عقائد الشيعة ورد عليها[19].

لكن ابن تيمية نحا منحى متفردا لما سعى إلى تضييق مفهوم السلفية، فأقصى عنها بموجب اشتراطات اشترطها فئات كثيرة من الأشاعرة والماتريدية وهم جماهير الأمة، ومنهم علماء كبار خدموا القرآن والسنة وعلوم الشريعة، ونذروا حياتهم للدفاع عن الإسلام.

لقد حدد ابن تيمية شروطا ومواصفات لاستحقاق الاندراج ضمن أهل السنة، وهذه الشروط هي شروط اجتهادية غير توقيفية ولا مجمع عليها، وقد لا تتوفر في كثير من علماء الأمة وخاصتها.

ومن تلك الشروط عدم الاشتغال بعلم الكلام، وعدم القول بالمجاز، ثم عدم تأويل النصوص تبعا لعدم القول بالمجاز.

وقد نتج عن اشتراط عدم الاشتغال بعلم الكلام إقصاء علماء الكلام الذين سخروا علم الكلام للمدافعة وللرد على عقائد وافدة، وأول هؤلاء العلماء أبو حنيفة الذي رد على أهل البدع بأسلوبهم.

وإذا كان من شروط استحقاق الانضواء إلى السلف عدم القول بالمجاز، فإن هذا الشرط يخرج كل علماء الإسلام، لأنهم قد قالوا بالمجاز، بل إن من أنكره نظريا قد عاد فقال به، ومنهم ابن تيمية نفسه[20]. ويكفي أن يكون الإمام أحمد بن حنبل ممن قال بالمجاز

---

(19) مقدمة منهاج السنة لابن تيمية د محمد رشاد سالم 88/1 مكتبة ابن تيمية القاهرة 1989

(20) المجاز في اللغة والقرآن الكريم لعبد العظيم المطعني 820/2 مكتبة وهبة ط 1985

بشهادة ابن تيمية نفسه[21]، وتحكيم هذا الاشتراط يجعل القائل بالمجاز خارجا عن السلف.

وإذا كان من شروط استحقاق الانتساب إلى السلف عدم تأويل النصوص، فإن التأويل هو النتيجة الحتمية للقول بالمجاز، وهو أمر لم يسلم منه أحد، لأن عدم التأويل قد يوقع في التشبيه بالنسبة للصفات الإلهية أو بالتناقض والتدافع في مطلق الكلام.

لقد كانت مرحلة القرن الثامن عشر الميلادي، مرحلة علت فيها الدعوة للسلفية، إذ أن محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) قد أسس دعوته على إحياء سلفية الإمام أحمد، واتصل بمحمد بن سعود بالدرعية، وتحالفا على الدعوة إلى السلفية، وواجه العثمانيون الدعوة، فبعث السلطان محمود إلى محمد علي باشا يدعوه إلى أن يواجه الدعوة مواجهة عسكرية، فجرد حملة عسكرية بقيادته أولا، ثم بقيادة ابنه إبراهيم فأوقفها، وعقب هذه المرحلة تمكنت دعوة ابن عبد الوهاب من أن تجد لها هيكلا سياسيا تتشخص فيه، فأسست دولتين في القرن الثامن والتاسع عشر قبل أن يؤسس الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود (ت 1953) دولته عام 1932.

ومنذ بداية الدولة تحالفت النخبة الدينية الممثلة في آل محمد بن عبد الوهاب، والنخبة السياسية الممثلة في آل سعود، على الدعوة إلى سلفية ابن عبد الوهاب.

---

(21) مجموع فتاوى ابن تيمية كتاب الإيمان الكبير. 89/7 طبعة دار المعارف الرباط.

وقد أسهمت هذه الثنائية في منح المكون السياسي حيزا من حرية التصرف، فكانت قرارات النخبة السياسية في بعض المحطات تابعة لمصلحتها ولإكراهاتها.

ومن قبل أن يكون للدعوة الوهابية كيان سياسي قوي، فقد عقدت صلات مع مراكز الحديث النبوي في شبه القارة الهندية، واتصلت ابتداء من سنة 1860 بشخصين هما **ناظر حسين بدلهي، وصديق حسن في باهوبال**، واتجه بعض طلاب العلم إلى الأخذ عن محدثي الهند، رغم وجود فارق جوهري بينهم يتمثل في تمسك العلماء الهنود بالمذهب الحنفي خصوصا، وبالمذاهب الأخرى بدرجة أخف.

وفي سنة 1881 رحل **سعد بن عتيق** موفدا من والده **حمد بن عتيق** للأخذ عن محدثي الهند، وقد كان لوالده مراسلات سابقة مع صديق حسن، وحين عاد سعد إلى بلاد العرب، عين قاضيا وإماما بالجامع الكبير بالرياض، وتخرج به جماعة من الطلاب منهم عبد العزيز بن باز.

وفي عام 1931 تأسست في المدينة المنورة دار للحديث على يد شيخ هندي، **هو أحمد بن محمد الدهلوي**، وعند وفاته سنة 1955 انتقل المعهد ليكون تحت إدارة شيخ مالي متخصص في الحديث هو **عبد الرحمن الإفريقي**.

وفي عام 1957 توفي الإفريقي فانتقلت إدارة المعهد إلى الشيخ **عمر فلاتة**.

وفي عام 1964 ألحق المعهد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة[22].

وقد حاولت الدولة السعودية الاستفادة من بعض من يوجد في البلاد الإسلامية من رجال الحديث خصوصا، لأنها كانت تعلم أن العلماء المرتبطين بمذاهب فقهية، قد يصلحون لأن يكونوا أعوانا، لكنهم لا يصلحون لأن يكونوا حملة دعوة جديدة.

وفي هذا النطاق عرض على **محمد ناصر الدين الألباني** (ت 1999) منصب أستاذ بجامعة المدينة المنورة، لكنه ما لبث أن عبر عن مخالفته للمذهب، إذ كان يرى أن محمد بن عبد الوهاب **سلفي العقيدة، وليس سلفي الفقه**، لأنه ظل ملتزما بمذهب الإمام أحمد، ثم إن الألباني كان يفتي بفتاوى مخالفة، منها أنه كان لا يرى أن وجه المرأة عورة، وكانت هذه مبررات كافية ليرفض المفتي **محمد بن إبراهيم** تجديد عقد الألباني مع الجامعة، فاضطر إلى الخروج سنة 1963.[23]

لقد أقام الألباني مذهبه على ثلاث قواعد هي **التوحيد والاتباع والتزكية**[24].

وركزت سلفية الألباني على **مفهوم الاتباع** الذي يعني محاربة البدع، وهو أمر يقول به علماء المسلمين، لكن الألباني لم يكلف نفسه

(22) مجبين الثورة واللاسياسية ستيفان لاكروا ضمن السلفية المعاصرة، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير تحرير رول مير ترجمة محمد التوبة ص: 109. الشبكة العربية للأبحاث 2014

(23) مقال بين الثورة واللاسياسة ستيفان لاكروا. ص 103 الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2014.

(24) تحولات الخطاب السلفي مروان شحاذة ص 52

تحقيق معنى البدعة على نحو ما فعل العلماء السابقون، وعلى نحو ما انتهى إليه الشاطبي خصوصا بعد بحث طويل.

وقد خلص جميع من تناولوا تعريف البدعة إلى أن هناك **اتجاهين في فهمها، اتجاها يوسع مدلول الكلمة، لكنه يقسم البدعة حينئذ إلى محرمة ومكروهة ومباحة، واتجاها آخر يحدد مدلول البدعة في مفهوم لا يلتبس بغيره**، فيقول عنها كما عرفها الشاطبي: **إنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية**[25].

وهذا التعريف يستوعب كل ما أحدثه المسلمون مما رأوه مصلحة، ولم يروا أن فيه مضاهاة للشريعة، وبذلك لم يقولوا بوجوب هدم منارات المساجد وطمس المحاريب، وإلغاء كل ما جد مما له معنى دعم الشريعة وخدمتها، لا معنى مضاهاتها.

تيارات السلفية بعد الألباني.

من العسير الذي يوشك أن يكون من قبيل غير الممكن حصر جميع التيارات السلفية المعاصرة بعد أن انتشرت في جهات من العالم، وبعد أن أصبحت لها قيادات وأدبيات تختلف قليلا أو كثيرا عن بعضها، رغم اتفاقها في أصل الانتماء إلى السلفية.

لقد تفرعت تيارات السلفية إلى اتجاهين كبيرين، أحدهما رافض للمجتمع، وثانيهما موال ومسالم، ويشتغل في حدود ما تتيحه السلفية باعتبارها برنامجا للدولة وشعارا لها.

(25) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي تحقيق سليم الهلالي 51/1 دار ابن عفان 1997.

وقد كان من آثار السلفية الرافضة، أن تكونت جماعة بزعامة جهيمان العتيبي التقت على فكرة خروج المهدي المنتظر، وصارت تجمع الأحاديث الواردة فيه، ثم انتهت إلى تنزيلها على محمد بن عبد الله القحطاني، على أساس أن اسمه محمد، وهو يوافق اسم النبي (ﷺ)، وأن اسم أبيه عبد الله، وهو يوافق اسم والد النبي (ﷺ).

وقد فاتهم أن هذا لو كان معيارا كافيا، لكان مئات الآلاف من المسلمين جديرين بأن يكونوا هم أيضا أئمة مهديين.

وفي 20 نوفمبر 1979 الموافق لفاتح سنة 1400هـ اقتحمت الجماعة المسجد الحرام، ودعت إلى مبايعة القحطاني بين الركن والمقام، فحدثت مواجهة مسلحة انتهت إلى إنهاء الجماعة.

وفي مقابل جماعة الرفض هذه، برزت جماعة أخرى تومن بموالاة السلطة، ومن رجالها محمد أمان الجامي، وربيع المدخلي، وهما أستاذان بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد دعا هذا التيار إلى الصبر على الحكام، ولو أن الحاكم هو بريمر، ويمكن تلمس امتدادات هذين التيارين في فكر عدة دعاة، من أمثال أبي محمد المقدسي، ومقبل الوادعي وغيرهما.

وقد تزامن مع بروز السلفية نشوء اتجاه آخر يؤمن بالعنف وباستخدام القوة، كان من تجلياته بروز جماعة بمصر تسمت بشباب محمد سنة 1939، وقد تضاءل حجمها إلى أن أحياها نبيل البرعي 1958، وانضم إليه إسماعيل الطنطاوي ومحمد بن عبد العزيز الشرقاوي، وأيمن الظواهري.

وفي سنة 1970 تأسست بمصر جماعة جهادية بزعامة صالح سرية الذي يعتبر منظرا لنظرية التغيير، وكتب كتابه رسالة الإيمان التي نظر بها للجهاد، وبعد احتلال الاتحاد السوفياتي لأفغانستان انطلقت السلفية الجهادية، وتشكلت منها جماعات جديدة لا زالت تتبلور في جهات من العالم الإسلامي.

السلفية ومشكلة الاستئثار بالمفهوم، والجنوح إلى الانقسام

لقد أسلفت القول بأن تعاريف السلفية هي في معظمها تعاريف واسعة، صالحة لأن تستوعب عموم المسلمين، ولا تقصي من دائرتها إلا أهل البدع الذين أحدثوا شرخا في وحدة المعتقد، ومنها: بدعة التشيع والخارجية والاعتزال والإرجاء، وهذه فرق اعتمدت أصولا في الاستقاء والاستمداد، تفردت بها عن أهل السنة والجماعة.

لكن تيارا حدث داخل أهل السنة دافع عن السلفية، غير أنه اشترط شروطا لصحة الانتساب إليها، فسعى إلى تضييق مفهومها، وإلى الاستئثار بها حتى لا تستحق الانتماء إليها إلا جماعة واحدة، ترى نفسها أنها التي ينطبق عليها أنها الجماعة الثالثة والسبعون.

وبسبب هذا التحكم أصبحت لدى المسلمين عدة فرق كل واحدة منها تعتبر نفسها الفرقة الثالثة والسبعين الناجية دون غيرها.

إن منشأ الخلل في هذا كله يعود إلى وضع اشتراطات ليست توقيفية بالتأكيد، وإنما هي استنتاجات عن قراءات خاصة لنصوص الكتاب والسنة.

وقد تكون تلك الاشتراطات كثيرة، ولكن أهمها هو:

1. عدم الاشتغال بعلم الكلام.

2. عدم القول بالمجاز.

3. عدم تأويل النصوص.

4. عدم الابتداع في الدين.

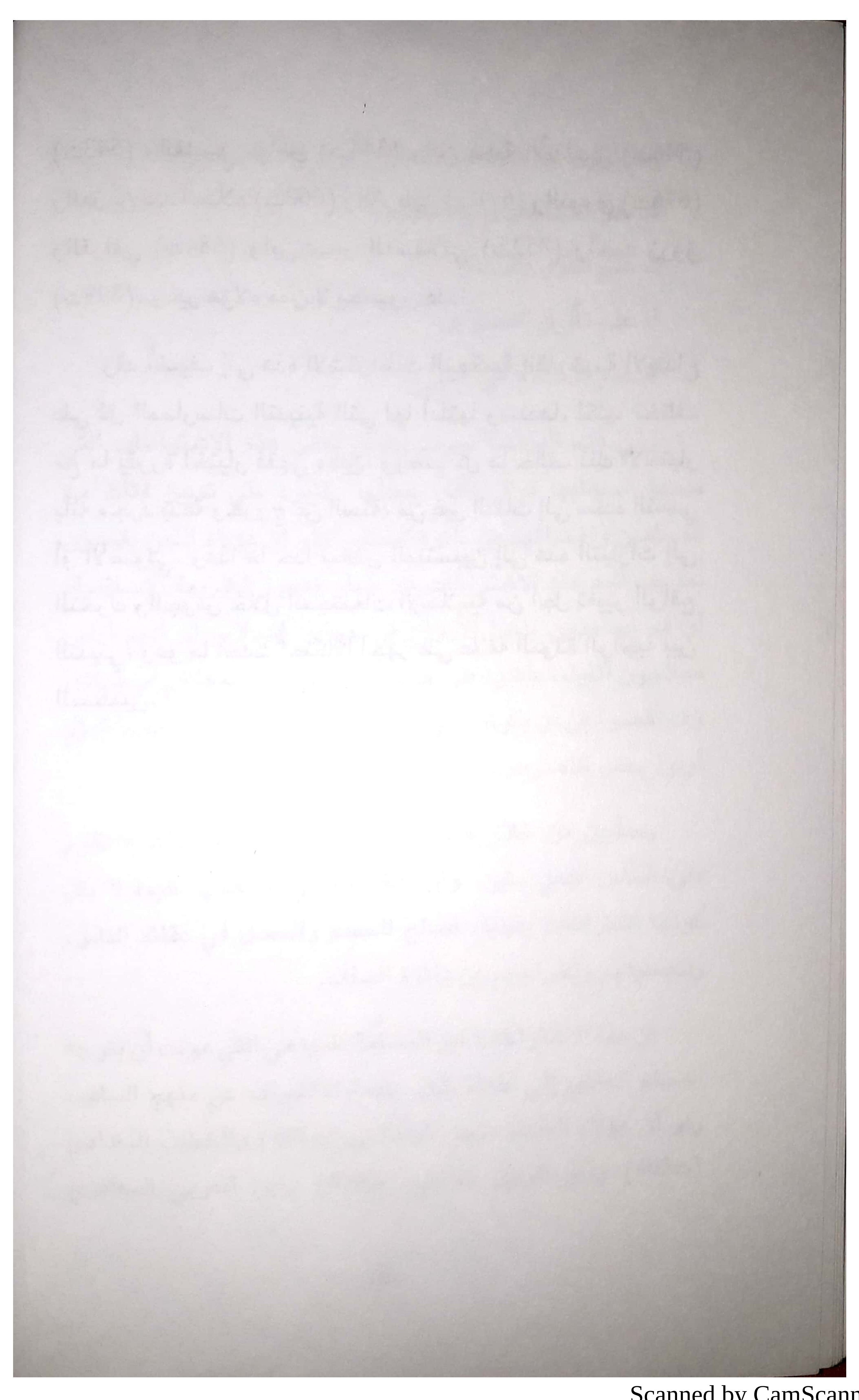
وفي هذه الدراسة سوف أدرس بعض هذه الاشتراطات التي منحها أصحابها قوة فائقة، جعلتها قادرة على تمييز فئات من المسلمين وإقصائهم عن دائرة السلف، ولو أن هؤلاء الذين يقصون بموجب أحد هذه الاشتراطات هم علماء خدموا الشريعة الإسلامية، أو هم مجاهدون بذلوا الأرواح في حماية الإسلام، أو أنهم أناس صالحون أتقياء، عاشوا على خوف من عذاب الله وطمعا في مرضاته، وقد أقصوا عن أن يكونوا على منهج السلف، لأنهم قالوا بالمجاز، ثم أولوا بعض النصوص.

وسأبين من خلال هذه الدراسة أن هذه الاشتراطات لا تقوم على أساس علمي متين، وأن النقد العلمي المنصب عليها لا يقر كونها اشتراطات يقينية، تصلح للحسم والفصل في عقائد الناس، ولتصنيفهم وإخراجهم عن دائرة السلف.

إن هذه الاشتراطات غير المسلَّمة علميا هي التي هونت أن يتوجه المسلم العادي إلى علماء كبار بتهمة الانحراف عن منهج السلف، ولو أن هؤلاء العلماء منهم: الباقلاني (ت403) والخطيب البغدادي (ت463) وأبو الوليد الباجي (ت494) وابن العربي المعافري

(ت543) والقاضي عياض (ت544) وابن عطية الأندلسي (ت546) والعز بن عبد السلام (ت660) والقرطبي (ت671) والنووي (ت676) والقرافي (ت684) وابن حجر العسقلاني (ت852) وأحمد زروق (ت899). وغير هؤلاء ممن لا يحصون عددا.

وقد أضيف إلى هذه الاشتراطات التحكمية إلقاء تهمة الابتداع على كل الممارسات التدينية التي لها أدلتها وسندها، لكنها تختلف مع ما يقرره اختيار فقهي معين، ووصم كل ما خالف ذلك الاختيار بأنه مجرد بدعة وخروج عن السنة، من غير التفات إلى سنده النصي أو الأصولي، وهذا ما حدا ببعض المنتسبين إلى هذه التيارات إلى التحرك والجوس خلال المجتمعات الإسلامية من أجل تغيير الواقع التديني، وهو ما أحدث احتكاكا أجهز على علاقة المودة الواجبة بين المسلمين.



1. الاشتراط الأول لاستحقاق الانتساب للسلف وهو عدم الاشتغال بعلم الكلام.

يقرر كثير ممن يسعون إلى الاستئثار بالسلفية أن الاشتغال بعلم الكلام في معالجة قضايا العقيدة هو بدعة طارئة في المجتمع، لأن الصحابة ومن تلاهم من أهل قرون الخيرة كانوا يستندون إلى أدلة الوحي في تقرير قضايا العقيدة دون غيره.

ويورد كثير ممن يسعون إلى الاستئثار بالسلفية نصوصا عديدة في ذم علم الكلام بإطلاق.

ويستوقف النظر من فعلهم هذا أنهم لا يهتمون كثيرا بضبط المراد بعلم الكلام وبموضوعه ومباحثه.

والواجب منهجيا وقبل إصدار أي حكم عن علم الكلام تبين موضوعه وغايته ومنهجه وأدواته، وتمييزه عن المباحث العقلية الأخرى التي قد تشتبه أو تلتبس به من مباحث فلسفة ما وراء الطبيعة.

لقد عرف علم الكلام بأنه: **علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه**[26].

(26) كشف الظنون حاجي خليفة 1502/2 دار الكتب العلمية بيروت 1992. - كشاف اصطلاحات الفنون 31/1 - أبجد العلوم صديق حسن القنوجي 448/2 دار الكتب العلمية بيروت.

إن هذا التعريف المتداول في الكثير من المصادر يشير إلى أن غاية علم الكلام هي دعم العقائد بعد أن يثبتها النص الديني، ليكون اهتمامه بعد ذلك هو تجميع الحجج لدفع الشبه التي يثيرها خصوم العقيدة.

واشتغال علم الكلام برد الشبه معطى طارئ، دعا إليه بروز تيارات كانت تعمل على تشكيك المسلمين في عقيدتهم، ومن تلك التيارات مذاهب الغنوصية والثنوية والباطنية وتيار الإلحاد، ولولا أن علم الكلام تصدى لها لأبقت في حياة المسلمين فراغات وجيوبا تتمدد وتتضخم فيها تلك التيارات.

وإذا كان سبب رفض علم الكلام هو كونه علما مستحدثا، وأنه لم يعرف في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، فلا شك أن ذلك يصدق أيضا على عدد كبير من العلوم الإسلامية أحدثها المسلمون، ومنها: علوم دينية ولغوية وتقنية كعلم تسميت القبلة والتوقيت وغيرهما.

وأما الدفاع عن العقيدة بالحجج الممكنة، ومنها حجج العقل، فهو أمر اعتمده القرآن نفسه، لأن القرآن وإن كان وحيا، إلا أنه قد حاكم الناس إلى عقولهم، وتكررت كلمة العقل في القرآن مرات عديدة.

وابتداء من عصر الصحابة برزت بعض العقائد المناقضة لهدي الإسلام، فتصدى لها بعض الصحابة، وناظروا أصحابها.

ثم قد كان أبو حنيفة من أوائل الفقهاء الذين دافعوا عن أسلوب الحجاج الكلامي، وعرض موقفه من خلال كتابه العالم والمتعلم رواية مقاتل بن حفص، فقال: رأيت قوما يقولون لا تدخلن هذه

المداخل، فإن أصحاب رسول الله (ﷺ) لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، وقد وسعك ما وسعهم ـ ولكن قل لهم، إذا قالوا ألا يسعك ما وسع أصحاب رسول الله (ﷺ) ؟ بلى، يسعني ما وسعهم، لو كنت بمنزلتهم. وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا، أفلا يسعنا أن نعلم من المخطئ منا ومن المصيب، وأن ندب عن أنفسنا وحرمنا؟ فمثل أصحاب النبي (ﷺ) كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم، فلا يتكلفون السلاح، مع أن الرجل إذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس، وقد سمع ذلك لم يطق أن يكف قلبه، لأنه لا بد للقلب من أن يكره أحد الأمرين، أو الأمرين جميعا[27].

إن الواضح أن أبا حنيفة كان يرى صحة الاشتغال بعلم الكلام، من أجل مواجهة العقائد الوافدة، لأن أصحاب هذه العقائد إن هم استطاعوا أن ينشروها، فإنهم قد يتمكنون من مقاليد الأمور، فيستحلون دماء المخالفين، ويحملونهم على عقائدهم.

وما توقعه أبو حنيفة هو ما وقع فعلا، لما تمكنت المعتزلة من السلطة فامتحنوا العلماء وحاكموهم، وجلدوا ظهورهم، وكان أحمد بن حنبل أحد أولئك الذين تعرضوا للمحنة.

وقد وقع أكثر من هذا حينما تغلب الشيعة الفاطميون على تونس، فعذبوا العلماء، وقتلوا بعضهم، ومنهم: أبو إسحاق ابن البرذون، وأبو بكر ابن هذيل[28].

---

(27) كتاب العالم والمتعلم رواية مقاتل بن حفص تح محمد زاهد الكوثري ص 9 المكتبة الأزهرية للتراث 1368 هـ

(28) ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض تح محمد بن شريفة 118/5

وعلى الرغم من تنفير بعض الناس من الاشتغال بعلم الكلام، فإن العلماء وجدوا أنفسهم مدعوين إلى الدخول في سجالات مع منظري الفرق، وكان الواجب مناظرتهم بمنطقهم ورد حججهم بحجج من مثل ما يستظهرون به.

وقد سجلت كتب العلم الكثير من المناظرات التي وقعت بين العلماء، ومن كانوا يلقون الشبه.

يذكر صديق حسن القنوجي في أبجد العلوم عن نشأة علم الكلام، أن المسلمين عرفوا العقائد الإسلامية من خلال أدلتها من الكتاب والسنة، لكن بعض الناس تعلق بالآيات المتشابهة التي توهم التشبيه، وهو ممتنع بموجب قول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ الشورى: 9 .

وقد غلب السلف من المسلمين التنزيه بكثرة أدلتهم، وقالوا عن الآيات المتشابهة، اقرأوها كما جاءت، أي آمنوا بها ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها[29].

وما فعله السلف لم يكتف به المبتدعة، فصار معظم اشتغالهم في المتشابهات، وأوقعوا أنفسهم في جدال آل إلى التناقض، فحملوا اليد على المعنى المتبادر، وحاولوا التخفف من أثر قولهم، فقالوا: جسم لا كالأجسام، فجمعوا بين نفي وإثبات في حيز واحد، ومن غير هؤلاء آخرون ذهبوا إلى التشبيه في آيات الصفات، فقالوا بالاستواء والنزول والصوت والحرف، فكان هذا لونا آخر أفضى

---

(29) أبجد العلوم صديق بن حسن القنوجي 448/2 دار الكتب العلمية ط.2. 1987

إلى معتقد آخر، وكان أصحابه يقولون بأن هذا الإثبات هو بلا تكييف[30].

يقول أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي معللا الخوض في قضايا الكلام، فقد كان بعض من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق[31].

إن هذه التعليلات كلها تفيد أن الاشتغال بعلم الكلام كان ضرورة من الضرورات التي أوجدها تطور المجتمع، فهو ضرورة أمنية كما يرى أبو حنيفة، لأن من لم يدافع عن العقيدة الصحيحة، فإنه يتيح للعقائد الأخرى أن تتمدد وأن تهدد أهل السنة في وجودهم وحياتهم.

وقد صار علم الكلام ضرورة علمية، تفرضها الرغبة في التصدي لتيارات غير سنية، لأن دعاة المذاهب كانت لهم قدرة فائقة على التمويه، وعلى إلباس عقائدهم لباس الحق.

لقد أرخ أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين لبداية الاشتغال بقضايا الكلام وأرجعه إلى زمن مبكر جدا، هو زمن نشوء الخلاف بين علي بن أبي طالب، ومن خرجوا عليه من أتباعه، بعد أن رفضوا نتيجة التحكيم الذي كانوا هم من ألجأه إليه.

وقد استندت تخطئة الخوارج لعلي إلى آراء ومعتقدات مغالية، منها: أن القرآن لم يوجب التحكيم حينما ينقسم المسلمون إلى

---

(30) أبجد العلوم صديق بن حسن القنوجي 449/2

(31) الرد على الجهمية لأبي سعيد الدارمي ضمن كتاب عقائد السلف تحقيق: علي سامي النشار+ وعمار جمعي طالبي. ص 194 ط2. 2002 دار السلام للنشر.

طائفتين، وإنما دعا إلى الإصلاح بينهما، فإن بغت إحداهما وجب قتالها، كما ينص عليه قول الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المومنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾[32]. الحجرات: 9.

وقد ناظر علي بن أبي طالب الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، وناظر القدرية في المشيئة والقدر[33].

وناظر ابن عباس الخوارج واحتج عليهم بأن التحكيم مبدأ إسلامي أصيل، شرعه الله حين شرع التحكيم في الخلاف بين المرأة وزوجها في قوله تعلى: ﴿فإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها﴾ النساء: 35.

وجاء التحكيم في تحديد ما يصطاده الحاج المحرم كما في قوله تعالى: ﴿ياأيها الذين أمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ..﴾ المائدة: 97.

وقال ابن عباس: أيجوز التحكيم في دم أرنب، ولا يجوز في حقن دماء المسلمين[34].

وخلال مرحلة الصحابة ظهر معبد بن خالد الجهني داعيا إلى

---

(32) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري. ص: 4 تحقيق: هلموت ويتر فيسبادن ط 2. 1963

(33) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص: 52

(34) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لعبد الرحمن بن الجوزي تحقيق: محمد عطا ومصطفى عطا 125/5 دار الكتب العلمية بيروت 1992.

آرائه، وقد تبعه خلق كثير من أهل البصرة والشام والمدينة، وكان يسمع من يعلل فعله للمعصية بالقدر، فكان يرد عليه بمثل رأيه، فيقول: لا قدر والأمر أُنُف، ولما بلغ ذلك ابن عمر تبرأ منه، وسمي معبد وأتباعه قدرية[35]. وتلا معبدا تلميذه غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، ويونس الأسواري[36].

وقد رد على هؤلاء رجال من الصحابة منهم: **عبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبو هريرة، وابن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وعقبة بن عامر الجهني**، وقد تبرأ هؤلاء من معبد وأصحابه[37].

يروي الذهبي عن الجوزجاني أن الذي أعان هؤلاء على نشر مذاهبهم أنهم عرفوا بالاجتهاد في الدين.

يقول الجوزجاني: كان قوم يتكلمون في القدر، احتمل الناس حديثهم، لما عرفوا به من اجتهاد في الدين والصدق والأمانة، ولم يتوهم عليهم الكذب، وإن بُلُوا بسوء رأيهم منهم معبد الجهني، وقتادة، ومعبد رأسهم[38].

مناظرات علماء السنة للفرق الكلامية.

بعد مرحلة الصحابة أصبح مألوفا أن تعقد مجالس المناظرات بين العلماء ودعاة الفرق الكلامية.

---

(35) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لابن عساكر ص 11 دار الكتاب العربي 1984.

(36) التبصير في الدين لابي المظفر الإسفراييني تحقيق: مجيد الخليفة. ص 178 دار ابن حزم بيروت 2008 – الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني ص:29 تحقيق: عبد العزيز الوكيل. دار الفكر

(37) الفرق بين الفرق للبغدادي. ص: 14و15. دار الكتب العلمية بيروت ط 1985/1.

(38) سير أعلام النبلاء للذهبي تحقيق مأمون الصاغرجي ترجمة: 76 ج185/4 مؤسسة الرسالة 1985.

وقد جمع عمر السكوني (ت 771) في كتابه عيون المناظرات مائة وثلاثين مناظرة، جرت كلها حول قضايا العقيدة، ومنها: مناظرات مع أتباع الديانات الأخرى[39].

ومن أشهر المناظرات المبكرة في تاريخ الجدل مناظرة جرت بين عبد العزيز الكناني (ت 240) تلميذ الشافعي، وبشر المريسي في مجلس المأمون، وكان عبد العزيز قد خرج من مكة إلى بغداد قاصدا مناظرة المعتزلة في مجلس المأمون الذي كان مؤيدا للمعتزلة، وقد استمرت هذه المناظرة أياما عديدة، وخلدها كتاب الحيدة وهو يقع في 225 صفحة[40].

كتابات علماء السنة في الرد على الفرق الكلامية.

إلى جانب المناظرات الكثيرة التي عقدها العلماء مباشرة مع أفراد من دعاة العقائد الوافدة، فإنهم قد كتبوا كتبا عديدة في الرد على متكلمي الفرق، ويمكن الحديث عن العلماء الآتية أسماؤهم:

1. **رسالة عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية[41].**
2. **رد الإمام أحمد على الزنادقة والجهمية (ت 241).**

وللإمام أحمد كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، وقد واجه فيه اعتراضات الزنادقة على القرآن الكريم، وروى الكتاب الخلال عن عبد الله ولد الإمام أحمد.

---

(39) عيون المناظرات لعمر السكوني تحقيق: سعيد غراب منشورات الجامعة التونسية 1976.

(40) كتاب الحيدة عبد العزيز الكناني تح جميل صليبا دار صادر 1992.

(41) الفرق بين الفرق للبغدادي. ص: 283 ط.1. 1985.دار الكتب العلمية بيروت.

وأثبت ابن قيم الجوزية لأحمد بن حنبل كتاب الرد على الجهمية فقال: كتاب الرد على الجهمية الذي رواه عنه الخلال من طريق ابنه عبد الله[42].

ودافع د. علي سامي النشار عن صحة عزو الكتاب إلى الإمام أحمد وذلك في مقدمته لكتاب عقائد السلف[43].

وبناء على هذا فإن تشكيك الكوثري والباحثة سعاد عبد الرزاق في صحة نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد ليس مؤسسا، وإنما هو محض افتراض يدحضه أن الكتاب مروي عن علماء موثوقين[44].

وفي القسم الذي رد فيه الإمام أحمد على الجهم بن صفوان تحدث عن قضية خلق القرآن، وناقش من قال: إن القرآن مخلوق، اعتمادا منه على قول الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾[45].

وتحدث الإمام أحمد عن رؤية الله في الجنة[46]. كما تحدث عن كلام الله[47]. وعن استواء الله على العرش[48]. وتحدث عن المعية[49].

---

(42) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجهمية والمعطلة ص: 124 دار الكتب العلمية بيروت 1984.

(43) عقائد السلف أحمد بن حنبل، البخاري، ابن قتيبة، وعثمان الدارمي. تحقيق: علي سامي النشار د. عمار جمعي الطالبي ص: 12.

(44) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار ص: 322

(45) الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل ص 52 تحقيق: د. علي سامي النشار دار السلام 2007.

(46) الرد على الجهمية. ص: 64.

(47) الرد على الجهمية. ص: 66.

(48) الرد على الجهمية. ص: 69.

(49) الرد على الجهمية. ص: 71.

وبناء على ما سبق، فإن تناول الإمام أحمد لقضايا خلق القرآن والمعية هو اشتغال بقضايا هي من أهم قضايا الكلام.

ورد الإمام أحمد على الزنادقة هو ما يسمى بدفع الشبه، وهو وظيفة من وظائف علم الكلام، كما ورد في تعريفه.

لقد كان الإمام أحمد يدرك أن الفرق الكلامية قد أصبح لها نفوذ قوي بعدما تسللت إلى سدة الحكم، وغدا رجاله مقتنعين بآرائها، وهو ما عرض الإمام أحمد وغيره إلى الفتنة والامتحان.

ولهذا فإنه لا بد من إعادة قراءة الخبر الذي قيل فيه: إن الإمام أحمد هجر الحارث بن أسد المحاسبي لما تكلم بشيء من الكلام[50]. ولعل هذا قد تم يوم كان الإمام أحمد لا يهتم بالرد على الفرق وعلى الجهمية والزنادقة خاصة.

3. رد الإمام البخاري على الجهمية.

لقد اهتم الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256) صاحب الجامع الصحيح الذي هو أصح كتاب بعد كتاب الله بالرد على الجهمية في قضية خلق أفعال العباد، وكانت له لقاءات مع أحمد بن حنبل، ونقل من ترجموا للبخاري أن له كتاب خلق أفعال العباد.

أورد ابن حجر في شرحه للجامع الصحيح نقولا عن كتاب خلق أفعال العباد فقال: منها قوله في شرح باب قول الله تعالى: ﴿والله

(50) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني 135/2 حيدر آباد الهند نسخة دار الفكر بيروت.

خلقكم وما تعملون﴾. الصافات: 96 من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد[51].

طبع كتاب خلق أفعال العباد للبخاري في دلهي سنة 1306 هـ، ثم حققه د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي ضمن كتاب عقائد السلف.

وقد اتهم البخاري بأنه كان يقول بأن القرآن مخلوق، فكتب في الرد على هذه التهمة، وبين أن القرآن غير مخلوق، وحقق أنه يقول: إن أفعال العباد هي المخلوقة. وأبرز أن المصاحف التي يسطر فيها القرآن والأوراق والمداد كلها مخلوقة، وكذلك أصوات العباد التي هي الناطقة بالقرآن هي مخلوقة.

4. رد أبي داود السجستاني (ت 275).

لقد ألف أبو داوود كتاب مسائل الإمام أحمد بن حنبل، وجمع فيه بعض ما كان أحمد يرد به على المعتزلة خاصة، وقد ألحقه د. علي سامي النشار بكتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد، وأخرجه ضمن كتاب عقائد السلف[52].

5. رد ابن قتيبة عبد الله بن مسلم (ت 276).

لقد اعتبر ابن قتيبة خطيب أهل السنة مثلما اعتبر الجاحظ خطيب أهل الاعتزال، وقد قيل إن المغاربة كان لهم تعظيم لابن قتيبة، وكانوا يقولون كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه لا خير فيه.

---

(51) فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر العسقلاني 317/71 ط حلبية 1963.

(52) عقائد السلف د. علي سامي النشار + د. جمعي الطالبي ص: 79

لقد عالج ابن قتيبة مشكلة اختلاف أهل الحديث فيما بينهم في قضية قال عنها إنها مسألة لم يجعلها الله أصلا في الدين ولا فرعا، في جهلها سعة، وفي العلم بها فضيلة، فنما شرها وعظم شأنها حتى فرقت جماعتهم، وشتتت كلمتهم[53].

وقد التزم ابن قتيبة أن يرد على الجهمية باستعمال الدلالات اللغوية، فقال ولم أعْدُ في أكثر الرد عليهم طريق اللغة[54].

وقد حقق كتاب الرد على الجهمية والمشبهة د. علي سامي النشار وأصدره ضمن كتاب عقائد السلف.

6. رد عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280).

لقد رد الدارمي على الجهمية، وكان كتابه من أقوى الكتب أسلوبا وأمتنها حجة، وقال ابن القيم عنه: إنه يجب الإيصاء بقراءته[55].

وكتاب الرد على الجهمية للدارمي كتاب واسع كثير التفاصيل، وهو يقع في الصفحات من 191 إلى ص 275 ضمن كتاب عقائد السلف.

وللدارمي كتاب آخر هو كتاب الرد على المريسي[56].

وقد جادل المريسي المعتزلي الكثير من علماء السنة، ومن جملتهم عبد العزيز الكناني الذي سجل مناظرته في كتاب الحيدة[57].

---

(53) الرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة ضمن عقائد السلف. ص: 166.
(54) الرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة ضمن عقائد السلف. ص: 167.
(55) مقدمة كتاب عثمان بن سعيد الدارمي د. علي سامي النشار. ص: 35 عقائد السلف.
(56) رد الدارمي على المريسي 2 ـ عقائد السلف. ص: 277.
(57) كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني. تحقيق: جميل صليبا. دار صادر 1992.

وفي ما أوردت ما يكفي شاهدا على أن علماء السلف، **قد عرفوا آراء فرق المتكلمين وناظروهم في قضايا كلامية كانوا يدافعون عنها، وكانت تلك المناظرات هي النواة الأولى لمباحث علم الكلام** الذي استوى فيما بعد علما قائم الذات، بعدما أسهمت في بنائه جهود علماء السلف.

وإذا كان التحذير من الاشتغال بعلم الكلام، يتردد كثيرا على لسان ابن تيمية، فإنه هو نفسه من قال: أعلم كل بدعة حدثت في الإسلام، وأول من ابتدعها وما كان سبب ابتداعها[58].

موقف ابن تيمية النهائي من علم الكلام.

من خلال تتبع آثار ابن تيمية يتبين أنه يمكن أن يعتبر أهم من ناقش الفرق، وتتبع أقوالها ورد عليها، وقد رصدت كتبه الكثير من آراء الفرق، وقد ألف كتاب بيان تلبيس الجهمية الذي رد به على كتاب أساس التقديس للرازي، وحقق الكتاب يحيى بن محمد الهنيدي، وطبعه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف سنة 1426 هـ كما طبعته دار قرطبة بتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن القاسم.

وألف ابن تيمية كتاب درء تعارض العقل والنقل، ورد به على قانون التأويل الذي قال به الرازي من أربعة وأربعين وجها[59].

(58) مجموع فتاوى ابن تيمية 184/3

(59) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم ج. 1. ص: 19/ 1979 عن جامعة محمد بن سعود.

وألف ابن تيمية كتاب منهاج السنة النبوية مبينا عقائد الشيعة رادا عليها بأدلتها المناسبة، وصدر كتاب منهاج السنة بتحقيق محمد رشاد سالم عن مكتبة ابن تيمية في القاهرة 1989. ونشر مرات أخرى.

وفي كل مرة كان ابن تيمية يرد فيها على الفرق الكلامية كان يتوسل إلى ذلك بعلم الكلام، مثلما كان يتوسل بالأدلة النقلية الأخرى.

ولذلك قال ابن القيم عن اعتماد ابن تيمية علم الكلام في الرد على الفرق:

ومن العجائب أنه بسلاحهم

أرداهم تحت الحضيض الداني

وهذا بيت يقر فيه ابن القيم وهو أقرب الناس إلى ابن تيمية، أنه قد رد على أهل الكلام بسلاحهم.

وقد أدرك ابن تيمية ولا شك الحاجة إلى توظيف علم الكلام في النقاش والحجاج، فقال كلاما فيه تفصيل واعتدال وإنصاف جاء فيه:
فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك، بل إن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في أدلة الأحكام ما يجب النهي عنه.

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب

والسنة، وينفى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق...."[60].

فإذا عُرِفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ، ليتبين الحق، ما وافق الحق من معاني هؤلاء، وما خالفه **فهذا عظيم المنفعة**، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه. كما قال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾. **البقرة: 211.**

إن نص ابن تيمية هذا يلغي ولا شك كل ما قيل عن موقفه الإطلاقي السابق من علم الكلام ويوقف السجال الواقع فيه، ليكون المعنى الذي يجب المصير إليه هو أن علم الكلام المذموم هو ما امتزج بآراء ميتافيزيقية لا سند لها من الوحي، على نحو ما نجده في أقوال بعض فلاسفة اليونان، حين يتحدثون عن العقل الفعال، والعقول العشرة، والعنصر الأول والهيولى وما أشبه ذلك من المباحث التجريدية التي لا سند لها من وحي، ولا قِبل للعقل بإدراكها إلا من جهته[61].

والخلاصة التي انتهى إليها ابن تيمية من خلال ما يفيده نصه السابق هي أن توظيف علم الكلام فيما لا يخالف الكتاب والسنة، واستعمال منطقه في الحجاج هو مما يحقق نفعا ظاهرا.

---

(60) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية. 44/1

(61) الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني. فصل الحكماء السبعة. تحقيق: عبد العزيز الوكيل. 1/ 315 دار الفكر للطباعة.

والمتعين منهجيا أنه من أجل استخلاص موقف معين لأي عالم أو مفكر من قضية معينة، أن يرصد التطور الفكري للعالم، فلا يحكم عليه بناء على قول قاله أول عهده بالبحث، ثم طور موقفه أو تراجع عنه بعد ذلك، وهذا معهود في العلماء، بل إن الشافعي يعطي مثالا واضحا لهذا، فقد كان مذهبه في مصر غير مذهبه في العراق، وهذا التطور فرضته ضرورات موضوعية.

قضية تبرؤ بعض العلماء من علم الكلام.

كثيرا ما يستدل بعض الرافضين لعلم الكلام بنصوص لمتكلمين يبدون فيها ندمهم على اشتغالهم السابق بعلم الكلام، ويعلنون عن تراجعهم عما كان منهم.

ومن أمثلة النصوص التي يوردها الرافضون لعلم الكلام، أن الشافعي قال: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عز وجل عنه سوى الشرك بالله، خير من أن يبتليه الله عز وجل بعلم الكلام[62].

وقد ناقش فخر الدين الرازي في كتابه مناقب الشافعي هذه المقالة، فلاحظ أن هذه القولة ترددها فئتان من الناس، فئة طاعنة على الإمام الشافعي في علمه واجتهاده، إذ وجدت في هذا القول سندا لإقرار عقائد التشبيه التي لا ترد إلا بعلم الكلام، وطائفة أخرى تتمسك بهذه الروايات وهم من الحشوية[63].

---

(62) مناقب الإمام الشافعي إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم. فخر الدين الرازي. تحقيق: أحمد حجازي السقا. ص: 100 المكتبة الأزهرية للتراث. ط. 2008

(63) مناقب الإمام الشافعي. ص: 99.

وذكر الرازي أن ذم الكلام يجب أن يصرف إلى الكلام الذي أحدثه أهل البدع من أجل صرف الناس عن حقائق العقيدة الإسلامية، ولا ينطبق على علم الكلام الذي هو وسيلة للرد على المبتدعة.

ومثل الرازي لهذا بما روي من ذم القياس في الدين، لكن أكثر الفقهاء مع ذلك يرون أن القياس حجة في الشرع، وليس لذلك من معنى إلا أن يكون القياس المذموم هو الذي يقصد به إنكار أحكام الشريعة، أو ما استعمل في الأغلوطات القائمة على تسوية ما ليسا بمتساويين لاستخلاص حكم واحد، وما يستعمله السفسطائيون في تزييف الحقائق.

وبعد إيراد الرازي لهذه الاحتمالات، فإنه ذكر أن البيهقي أورد في كتابه مناقب الشافعي بإسناده عن المزني أنه قال: دار بيني وبين رجل مناظرة سألني عن كلام إن صح كاد أن يشككني في ديني، فجئت إلى الشافعي، فقلت كان من الأمر كيت وكيت. فقال الشافعي هذه مسألة الملحدين والجواب عنها كيت وكيت[64].

وساق الرازي نصوصا أخرى أثبت بها معرفة الشافعي بعلم الكلام.

وأورد الرازي مناظرة وقعت بين الشافعي وبشر المريسي في مجلس الرشيد، وقد استدل فيها الشافعي على التوحيد بأدلة من اختلاف الأصوات والطبائع والمخلوقين، وتصدى الرازي لشرح أدلة الشافعي بمباحث عدة[65].

---

(64) مناقب الإمام الشافعي للرازي. ص: 105

(65) مناقب الإمام الشافعي للرازي. ص: 108

وللشافعي إضافة إلى كل هذا كتاب الفقه الأكبر وهو كتاب التوحيد، وقد أورد الرازي كلاما طويلا حول ما قاله الشافعي، في ما كان موضع اختلاف الناس.

أبو حنيفة متكلم الفقهاء.

لقد عاش أبو حنيفة مرحلة متميزة من التاريخ الإسلامي من سنة 80 إلى سنة 150 هـ، وهي المرحلة التي شهدت نشوء ثم عنفوان أبرز المذاهب الكلامية والسياسية، ومنها المذهب الشيعي والخارجي والاعتزالي.

فقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء الغزال (ت 131)، وعمرو بن عبيد (ت 144)، والجهم بن صفوان (ت 132)، وهؤلاء هم مؤسسو مذهب الاعتزال وأقطابه، وقد كان لهم نشاط دعوي قوي واستقطاب واسع لكثير من الناس.

وقد رأى أبو حنيفة أنه لا مناص من مواجهة هذه الأفكار التي كانت تطرح صيغا جديدة للعقيدة، خصوصا بعدما صار دعاتها قادرين على اجتذاب النخب السياسية.

وقد كان أبو جعفر المنصور كثيرا ما يمتدح عمرو بن عبيد من أئمة الاعتزال، ويقول عنه: كلكم يمشي رويد، كلكم يطلب صيد، غير عمرو بن عبيد[66].

---

(66) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي. 16/14

وقد أودع أبو حنيفة آراءه العقدية بعض كتبه، ومنها: كتاب رسالة العالم والمتعلم، وهو كتاب يكفي في توثيق نسبته إلى أبي حنيفة أن يكون أبو بكر بن فورك (ت 406) قد شرحه وعلق عليه، معتمدا في ذلك ولا شك على صحة نسبته إلى أبي حنيفة، وقد حقق الكتاب الأستاذان أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة[67].

وحقق محمد زاهد الكوثري الكتاب[68].

لقد دافع أبو حنيفة عن اعتماده الكلام في الحجاج، وأرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها: أن الفكر لا يستطيع أن يطرد عن نفسه هذه الأفكار بمجرد السكوت والإعراض عنها، كما أن هناك داعيا آخر لمواجهة هذه الأفكار هو الداعي الأمني.

لقد كان أبو حنيفة يرى أن أصحاب هذه المذاهب إن هم تغلبوا وتمكنوا من السلطة، فإنهم سيستبيحون دماء غيرهم وأموالهم، ولذلك كانت مناقشتهم حماية للذات وللمجتمع.

لقد عبر أبو حنيفة في ما ورد في رسالة العالم والمتعلم عن هذا فقال: رأيت قوما يقولون لا تدخلن هذه المداخل، فإن أصحاب نبي الله (ﷺ) لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، وقد يسعك ما وسعهم.... قل لهم إذا قالوا ألا يسعك ما وسع أصحاب النبي (ﷺ) بلى، يسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم. وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحل الدماء منا.

---

(67) شرح العالم والمتعلم لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك . تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة. مكتبة الثقافة الدينية القاهرة

(68) رسالة العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة تحقيق محمد زاهد الكوثري.

فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطئ منا ومن المصيب، وأن لا نذب عن أنفسنا وحرمنا. فمثل أصحاب النبي (ﷺ) كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا. مع أن الرجل إذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس، وقد سمع ذلك لم يطق أن يكف قلبه[69].

لقد اهتم أبو حنيفة في كتابه رسالة العالم والمتعلم بإبراز موقفه من قضية جوهرية في علم الكلام، كان لها أثرها البالغ في تشكل الاتجاه العقدي لدى كثير من الفرق الكلامية، وهي قضية اندراج الأعمال في مفهوم الإيمان أو استقلالها عنه.

وموقف أبي حنيفة هو أن العمل ليس جزءا من حقيقة الإيمان، وقد استدل بشواهد عديدة منها:

إن الأنبياء كانوا متحدين في حقيقة الإيمان، لكن شرائعهم العملية كانت مختلفة، كما يرشد إليه قول الله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ **المائدة: 50**

وهذا يعني أن الإيمان مستقل عن الشرائع التي تتغير من غير أن تتغير حقيقة الإيمان.

وقد قرر أبو حنيفة أن الإيمان هو التصديق والمعرفة والإقرار، قال في رسالة العالم والمتعلم: إن الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإسلام.

(69) رسالة العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. ص 9. شعبان 1368.

والناس في التصديق على ثلاثة منازل، فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه[70].

ولا بد من لفت النظر إلى أن التصديق يراد به اليقين الذي لا شك معه، والإيمان يتجاوز أن يكون مجرد معرفة[71].

وقد كان الجهم بن صفوان يرى أن الإيمان مجرد معرفة لا غير، واعتبر قوله إرجاء، وسميت الجهمية مرجئة[72]، وهذا ما يخالف بالتأكيد ما قال به أبو حنيفة الذي اتهم بالإرجاء، فنفاه عن نفسه في رسالته إلى أبي عثمان البتي.

وقد استدل أبو حنيفة على استقلال العمل عن حقيقة الإيمان بأدلة أخرى منها: أن الله أمر المومنين بالفرائض بعد أن أثبت لهم حقيقة الإيمان، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله﴾ **الأحزاب: 41** فلو كانت هذه الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مومنين من قبلها[73]. ومنها أن الله تعالى يعطف الإيمان على العمل فيقول: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، **العصر: 2**. ويقول : ﴿ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مومن﴾ **الإسراء: 19** وفي كل هذه الآيات تمييز بين الإيمان والعمل[74].

---

(70) رسالة العالم والمتعلم ص 15.

(71) القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة محيي الدين شهاب الدين زاده تح د. رفيق العجم ص 29 دار المنتخب العربي لبنان 1998

(72) المنية والأمل في شرح الملل والنحل تح جواد عبد الشكور 23 دار الفكر بيروت مقالات الأشعري ص 132.

(73) رسالة العالم والمتعلم ص 12

(74) رسالة العالم والمتعلم ص 15

ويقول أبو حنيفة: والمومنون بسبب إيمانهم بالله يصلون ويزكون ويصومون ويحجون ويذكرون الله، وليس بسبب صلاتهم وزكاتهم وصومهم يومنون، مثل هذا أن من كان يقر بالدين عليه فإنه يؤديه، وليس بسبب أدائه هو مقر به[75].

لقد كان قول أبي حنيفة بعدم انضواء العمل ضمن مفهوم الإيمان قضية نأى بها عن مذهب الخوارج والمعتزلة الذين كانوا يدرجون العمل في حقيقة الإيمان، ويرونه ركنا فيه، فكفرت الخوارج تارك العمل، ومرتكب الكبيرة، وقالت المعتزلة: إنه في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر.

ومن مكونات العقيدة عند أبي حنيفة أن الصفات الإلهية صفات ذات كالعلم والحياة والكلام، وصفات أفعال كالخلق والرزق[76].

والصفات الذاتية قديمة، لأن واجب الوجود لذاته قديم من جميع جهاته كأسمائه وصفاته[77].

وقد اختلف في تمييز الصفات الفعلية عن صفات الذات. فقالت المعتزلة: إن صفات الأفعال هي التي يجوز فيها النفي والإثبات، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان ولد، وما لا يجري فيه النفي والإثبات هو صفات الذات.

وقالت الأشاعرة: صفات الذات هي ما يلزم من نقضها إثبات غيرها، فإنك لو نفيت الحياة فإنك تثبت الموت، ولو نفيت القدرة أثبت

(75) رسالة العالم والمتعلم ص 15
(76) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري. ص: 52
(77) شرح الفقه الأكبر. ص: 62

العجز، ولكن لو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الرزق لم يلزم نقيضها.

وقالت الحنفية: إن كل ما وصف به الله ولا يجوز أن يوصف بضده هو من صفات الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة.

وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل، كالسخط والرحمة والغضب[78].

إن هذا التتبع يكشف أن أبا حنيفة كان كما يرى د. علي سامي النشار[79]، ومعه د. جلال موسى[80]، سلفا لمن جاء بعده من الأشاعرة والماتريدية خصوصا في حديثه عن الكلام النفسي[81].

وبناء على هذا كله، فإذا كان من شرط استحقاق الانتساب إلى السلف أن لا يشتغل العالم بعلم الكلام، فإن موقف أبي حنيفة وكل من اشتغل بعلم الكلام من العلماء يطرح إشكالا ويستدعي مراجعة هذا المعيار.

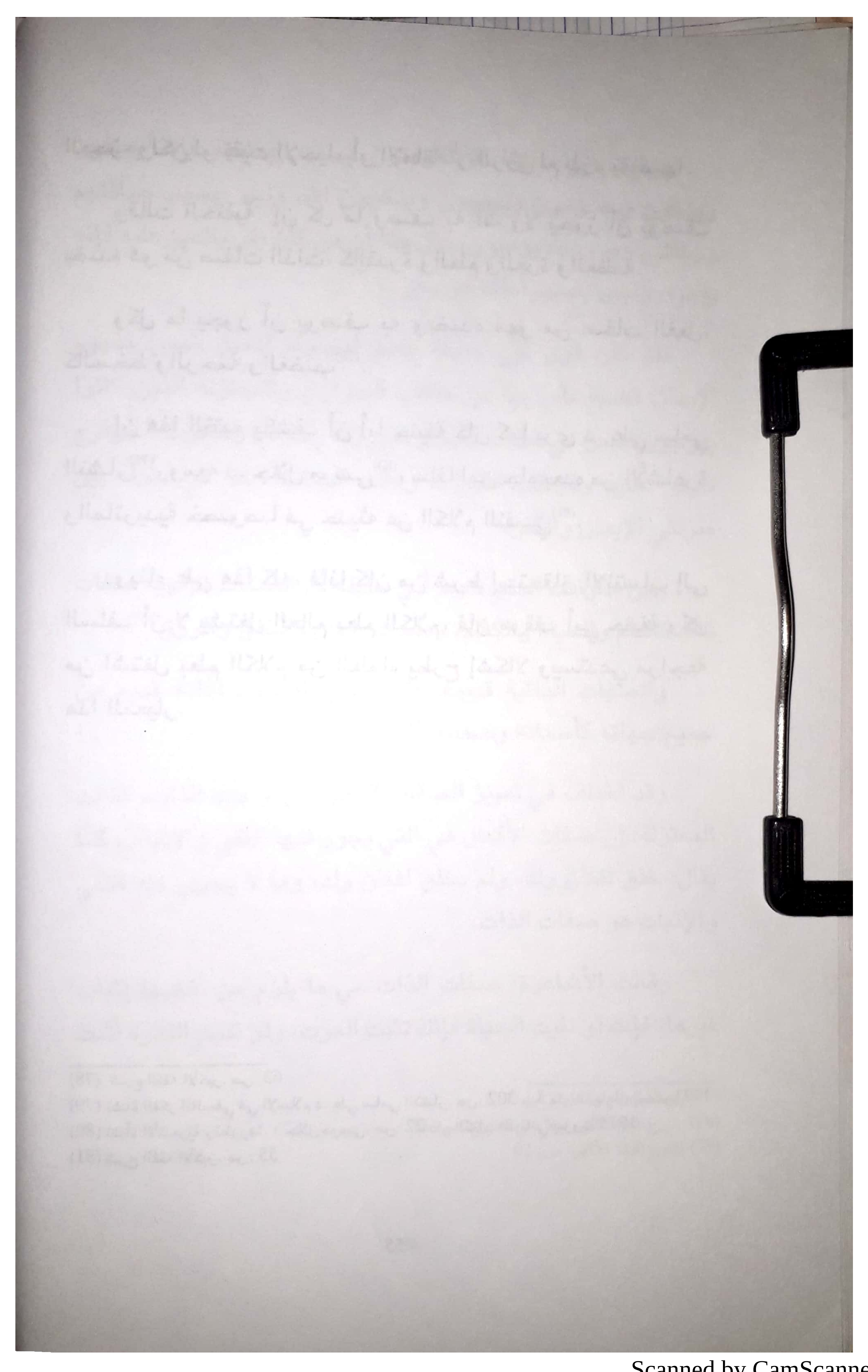
---

(78) شرح الفقه الأكبر. ص: 63

(79) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار. ص: 302 ط 5 دار المعارف بمصر 1971

(80) نشأة الأشعرية وتطورها. د جلال موسى. ص: 22 دار الكتاب اللبناني بيروت 1975

(81) شرح الفقه الأكبر. ص: 55



2. الاشتراط الثاني لاستحقاق الانتساب للسلف وهو عدم القول بالمجاز

يقول ابن تيمية: إن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة والشافعي، ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء[82].

ويقول أيضا: وهذا الشافعي أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم[83].

والملاحظ أن ابن تيمية لم يشر إلى أحمد بن حنبل، ولم يقل عنه إنه لم يقل بالمجاز، بل على النقيض من ذلك، فإن ابن تيمية نفسه يصرح بأن أحمد قد قال بالمجاز في كتابه الرد على الجهمية والمعطلة لما قال: إنا ونحن ونحو ذلك في القرآن هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل: إنا سنعطيك، إنا سنفعل، فذكر أن هذا مجاز[84].

(82) كتاب الإيمان الكبير ضمن فتاوى ابن تيمية 88/7 نسخة عبد الرحمن بن قاسم مكتبة المعارف الرباط
(82) كتاب الإيمان الكبير 88/7
(84) فتاوى ابن تيمية 89/7

وذكر ابن تيمية أن قول أحمد بالمجاز هو الذي حمل بعض أتباعه على القول بوجود المجاز في القرآن، ومنهم أبو يعلى، وابن عقيل وأبو الخطاب[85]. ومنه يعرف بأن القول بالمجاز لم يكن قولا اختص به أحمد بن حنبل، وإنما هو قول بعض الحنابلة أيضا.

لقد دافع أبو يعلى من الحنابلة عن وجود المجاز في لغة القرآن، وتناوله في كتابه العدة في أصول الفقه لما عقد فيه فصلا في تعريف الحقيقة والمجاز.

وتحدث أبو يعلى ضمن هذا الفصل عن مسألة أسماها في القرآن مجاز، واستشهد فيها ببعض كلام الإمام أحمد[86].

يقول أبو يعلى الفراء: نص عليه أحمد رحمه الله في ما خرجه في متشابه القرآن في قوله تعالى: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ وهذا مجاز في اللغة. يقول الرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك خيرا. وهو قول الجماعة خلافا لمن منع ذلك من أصحابنا، وطائفة من أهل الظاهر.

واستعرض أبو يعلى أنواعا من المجاز بالحذف والزيادة[87].

---

(85) فتاوى ابن تيمية 89/7

(86) كتاب العدة في أصول الفقه (مسألة في القرآن مجاز) لأبي يعلى الفراء، تحقيق: احمد المباركي 695/2 مطبعة الرياض 2. 1990.

(87) كتاب العدة.2 / 695

يقول أبو الخطاب الكلوذاني وهو من أصوليي الحنابلة: ذهب أكثر الناس إلى أن في اللغة مجازا[88].

واستعرض من صور المجاز، المجاز بالحذف[89]. والمجاز بالزيادة[90]. وبالتقديم والتأخير[91].

وقد رد أبو الخطاب ما تذرع به النافون للمجاز من أنه يقتضي العجز عن الإبانة، وقال: إن المجاز فيه زيادة فصاحة واختصار[92].

وبناء على قول الإمام أحمد وأبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل بوجود المجاز في القرآن، وإنكار بعض أتباعه، فقد انشطر الحنابلة شطرين.

لكن أصول المناظرة تقضي بأن يكون المثبت مقدما على النافي.

إن هذا التقصي يكشف عن وجود إشكال كبير، لأنه إذا كان من شرط الانتساب إلى السلف عدم القول بالمجاز، وثبت أن الإمام أحمد ومعه بعض الحنابلة قد قالوا بالمجاز، **فإن مقتضى هذا ودلالته المنطقية ألا يكون الإمام أحمد ومن تابعه على رأيه سلفيين، ما داموا قد قالوا بوجود المجاز في لغة القرآن.**

(88) التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذاني. تحقيق: د. أبو عمشة. 264/2 طبعة جامعة أم القرى مكة المكرمة.
(89) المصدر نفسه 265/2
(90) المصدر نفسه 267/2
(91) المصدر نفسه 267/2
(92) المصدر نفسه 265/2

ويصير الإشكال أعقد وأشد إرباكا حينما نجد ابن تيمية نفسه يقول بالمجاز، كما تثبته نصوص كثيرة من كلامه. منها: قوله بنقل كلمة الصلاة في اللغة من الدلالة على الدعاء إلى الدلالة على العبادة المعروفة[93].

ومنها: إقرار ابن تيمية باستعمال الخبر في الدعاء، وشاهده قول الله تعالى حكاية عن يونس: ﴿إني كنت من الظالمين﴾ **الأنبياء: 86**

يقول ابن تيمية إني كنت من الظالمين اعتراف بالذنب، وهو يتضمن طلب المغفرة، فإن الطالب السائل تارة يسأل بصيغة الطلب، وتارة يسأل بصيغة الخبر، إما بوصف حاله، أو بوصف حال المسؤول، أو بوصف الحالين، كقول نوح عليه السلام: ﴿رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾ **هود: 47**[94].

ومن المواضع التي قال فيها ابن تيمية بالمجاز، وإن لم يصرح باسمه موضع خروج الاستفهام من دلالته إلى دلالة أخرى، واستدل له بقول الله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾. **الطور 33.**

---

(93) دقائق التفسير لابن تيمية الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية تحقيق: د محمد السيد الجليند مؤسسة علوم القرآن دمشق 33/1 وينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم د. عبد العظيم المطعني 821/2 مكتبة وهبة.

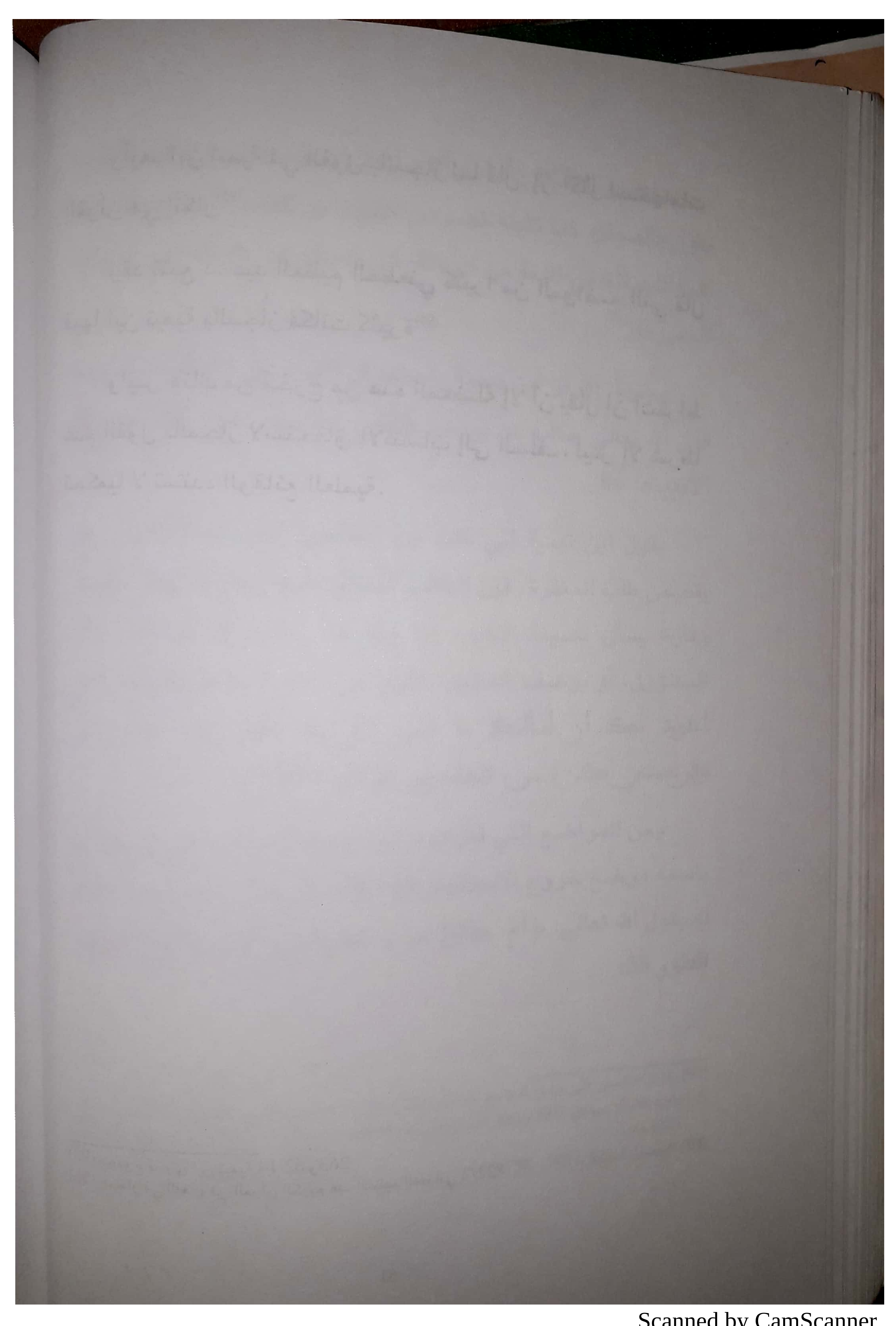
(94) المصدر السابق 37/1 و 38

وأبعد ابن تيمية في القول بالمجاز لما قال: إن أكثر استفهامات القرآن هي إنكار[95].

وقد تتبع د. عبد العظيم المطعني كثيرا من المواضع التي قال فيها ابن تيمية بالمجاز فكانت كثيرة[96].

وليس هناك من مخرج من هذه المعضلة إلا أن يقال إن اشتراط عدم القول بالمجاز لاستحقاق الانتساب إلى السلف، ليس إلا شرطا تحكميا لا تسنده الوقائع العلمية.

(95) مجموع فتاوى ابن تيمية 62/14 و263
(96) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم عبد العظيم المطعني 821/2



3. مناقشة قول ابن تيمية بعدم وجود القول بالمجاز في القرون الثلاثة الأولى

إن مقال ابن تيمية يستدعي متابعة علمية، وعرض أقواله على نصوص العلماء الذين أشار إليهم على أنهم لم يقولوا بالمجاز.

وقبل هذا فإن أول ما يتعين الوقوف عنده ثم مناقشته هو قوله: إن المجاز هو اصطلاح حادث، حدث بعد القرون الثلاثة الأولى، ولم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، وهذا موقف غريب، لأن الواقع هو أن أكثر اصطلاحات العلوم التي تداولتها المصادر الإسلامية في جميع التخصصات هي اصطلاحات لم تكن معروفة ولا متداولة بين الصحابة، وإنما نشأت بنشوء العلوم التي دعت إليها ضرورات خدمة الكتاب والسنة، ففي علوم القراءات القرآنية تتداول مصطلحات القراءة والرواية والوجه والطريق، ومنها مصطلحات صفات الحروف ومخارجها وطرق الأداء كالروم والإشمام وأحكام الوقف والابتداء، كالوقف الكافي والحسن والقبيح والتام وأحكام الابتداء، والقطع والائتناف وأنواع المدود، وكل مصطلحات الرسم القرآني، وغير ذلك من المصطلحات الخادمة لنص القرآن.

وفي علوم الحديث مصطلحات كثيرة حدثت عبر فترات متعاقبة ميز بها العلماء بين درجات الحديث، فتحدثوا عن المتواتر والآحادي

والمشهور والصحيح والحسن والضعيف والمسلسل والمدبج وغير ذلك من المصطلحات الكثيرة.

ومثل هذا يقال عن علم الفقه الذي تتداول فيه مصطلحات قد تختلف بين مذهب وآخر، بل إن بعض الأبواب الفقهية قد توجد في مذهب وتنعدم في غيره، وقد ذكر القرافي في الفرق الثامن والخمسين من فروقه أن بيوع الآجال أكثر من ألف حكم اختص بها المذهب المالكي[97].

وكتب محمد الفاضل ابن عاشور بحثا قيما، تناول فيه خصوصيات المصطلح الفقهي المالكي، وذكر فيه أن الركاز في الفقه المالكي هو دفائن الجاهلية، وهو في غيره يعني مطلق المعادن.

وقد شاع في الفقه المالكي إطلاق لفظ القراض، وهو لغة أهل الحجاز، بينما يستعمل أهل العراق لفظ المضاربة، وهو مصطلح الفقه الحنفي، وذكر أن لمصطلح العينة عند المالكية دلالة خاصة[98].

وبسبب هذا الاختلاف في الأسماء والمصطلحات بين مدرسة علمية وأخرى في المصطلحات، فإن العلماء قد كتبوا في ضبطها الكثير من كتب الاصطلاح، ككتاب التعريفات للجرجاني، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، وكشاف اصطلاحات الفنون

---

(97) الفروق لشهاب الدين القرافي الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل. 32/2 دار المعرفة بيروت.

(98) ومضات فكر محمد الفاضل ابن عاشور المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ص 50 الدار العربية للكتاب 1982.

للتهانوي، وكليات أبي البقاء الكفوي، وكتاب أبجد العلوم لصديق حسن، وكشف الظنون لحاجي خليفة، هذا بالإضافة إلى وجود معاجم أخرى للاصطلاحات متخصصة في كل علم.

دعوى عدم قول علماء السلف بالمجاز.

لقد أطلق ابن تيمية القول بأن مصطلح المجاز لم يتحدث به أحد من العلماء خلال القرون الثلاثة الأولى، وهذا قول يستدعي منهجيا عرضه على واقع التأليف في تلك القرون تحديدا.

وأول من تذكر المصادر أنه قال بالمجاز هو الإمام أحمد (164-241) وقد أقر ابن تيمية نفسه بأن الإمام أحمد قال بالمجاز، واستعمله في كتابه الرد على الجهمية حين صرف كلمات: إنا، ونحن، وما شابهها مما ورد في القرآن الكريم على أنه مجازات اللغة[99].

يقول الإمام أحمد في معرض رده على استشكالات الزنادقة في قوله تعالى: ﴿إنني معكما﴾ طه: 45 وقوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ الشعراء: 14.

أما قوله: ﴿إنا معكم﴾ فهذا مجاز اللغة. يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، وإنا سنفعل بك كذا وكذا[100].

---

(99) فتاوى ابن تيمية 89/7. – التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوذاني الفصل 836 ج265/2

(100) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل ص 49 ضمن عقائد أهل السنة. تحقيق: علي سامي النشار، عمار جمعي الطالبي ط.2. دار السلام 2010.

المجاز عند ابن جرير الطبري (ت 310).

يعتبر ابن جرير الطبري (224-310) شيخ المفسرين، وهو أحد علماء القرن الثالث، وقد تحدث عن المجاز لدى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا﴾ **نوح: 15-16.**

يقول ابن جرير كان بعض أهل العربية من أهل البصرة يقول: إنما قيل: **وجعل القمر فيهن نورا** على المجاز، كما يقال أتيت بني تميم، وإنما أتى بعضهم[101].

وما قاله ابن جرير صريح في إفادة أن أهل اللغة من البصريين من قبله، كانوا يقولون بالمجاز وهو يسلم بقولهم بل ويعتمده. ووجه المجاز في الآية هو من باب التعبير بالكل وإرادة الجزء، لأن القمر ليس في كل السموات، وإنما في بعضها، بدليل قول الله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ **الملك: 5.**

ومعلوم أن ابن جرير من رجال القرون الثلاثة الأولى، وقد تحدث في نصه السابق عن تداول كلمة المجاز قبل زمانه، لأنه تحدث عن استعمال قول لغويي البصرة للمجاز.

---

(101) الجامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري 61/12 دار المعرفة بيروت 1987. يقارن بما في كتاب المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع. د. عبد العظيم المطعني 2. مكتبة وهبة القاهرة.

المجاز عند الإمام الشافعي (ت 204).

لقد صرح ابن تيمية بأن الشافعي لم يأخذ بالمجاز، فقال: ولا أخذ به أحد من الأئمة المشهورين، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، وقال: وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه، لم يقسم هذا التقسيم ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز[102].

وبالرجوع إلى رسالة الشافعي، يتبين أنه عقد باب البيان الخامس، وتحدث فيع عن عربية القرآن، وأنه جار على أساليب العرب، وقال: فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها.

وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد غير ظاهره.

واستشهد الشافعي على هذا بمثل قول الله تعالى: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾ **التوبة: 121**. وقال: وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال.

وهذا مجاز من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، وهو لون من المجاز الذي درسته كتب البلاغة العربية.

---

(102) كتاب الإيمان الكبير ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية 88/7

واستشهد بقول الله تعالى: ﴿حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما﴾ الكهف: 76 وقال الشافعي: وفي هذه الآية دلالة على أن لم يستطعما كل أهل القرية. واستظهر بقول الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا﴾ آل عمران 172 وقال: فإذ كان مع رسول الله ناس غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم، فالدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس[103].

إن هذه الأمثلة الكثيرة هي الأمثلة ذاتها التي يسوقها علماء البلاغة في تقريرهم لحالات المجاز المرسل الذي قد يكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

المجاز عن أبي زيد القرشي (ت 170).

يرجح الباحثون أن أبا زيد القرشي عاش خلال القرن الهجري الثاني، لأنه صرح بسماعه من المفضل الضبي، والمفضل الضبي من رجال القرن الثاني بلا منازع.

وقد اهتم أبو زيد بجمع الشعر ونقده، فجمع من ذلك مجموعة كبيرة، أسماها جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، واستهل الكتاب بالحديث عن عربية القرآن، وباشتماله على ما اشتملت عليه العربية من المجاز فقال: في القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز القرآن، فمن ذلك قول امرئ قيس:

---

(103) الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي تحقيق: أحمد شاكر. ص: 52 ط 1309 هـ

قفا فاسألا الأطلال عن أم مالك

وهل تخبر الأطلال غير التهالك

فقد علم أن الأطلال لا تجيب إذا سئلت، وإنما معناه: قفا فاسألا أهل الأطلال.

وقال الله تعالى: ﴿واسئل القرية التي كنا فيها﴾. يوسف: 82 يعني أهل القرية.

وقال الأنصاري:

نحن بما عندنا وأنت بما

عندك راض والرأي مختلف

أراد نحن بما عندنا راضون، وأنت بما عندك راض، فكف عن الخبر الأول، إذ كان في الآخر دليل على معناه[104].

إن الأمثلة التي ساقها أبو زيد القرشي هي الأمثلة التي يعتمدها البلاغيون ذاتها. فهم يستشهدون بقول الله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ على المجاز الذي هو من باب إطلاق المحل وإرادة الحال.

وبهذا الاستشهاد يتضح أن القول بالمجاز قديم، لأن أبا زيد القرشي قد قال به وهو من رجال القرن الثاني، وحين تحدث بالمجاز سماه باسمه الاصطلاحي.

---

(104) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام لأبي زيد القرشي تحقيق: محمد علي البجاوي ص: 13 دار نهضة مصر القاهرة. ط:1981

المجاز عند سيبويه (ت 180).

لقد نفى ابن تيمية أن يكون أحد من علماء النحو أو العربية قد قال بالمجاز، ونص على سيبويه تحديدا فقال: ولا تكلم به أحد من أهل اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء[105]. وهذا النفي الصريح يبعث وبكل إلحاح على بحث موقف سيبويه من المجاز.

لقد تحدث سيبويه عن مضمون المجاز وحقيقته التي هي صرف الكلام عن دلالته في اصطلاح التخاطب إلى دلالة أخرى تجيزها اللغة، لكن سيبويه عبر عن المجاز تعبيرا آخر فسماه توسعا في الكلام، وهو عين المجاز، يقول سيبويه: ما جاء في اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: ﴿وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾ يوسف: 82. إنما يريد أهل القرية. فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملا في الأهل لو كان هاهنا. ومثله: ﴿بل مكر الليل والنهار﴾ سبأ: 33 وإنما المعنى: بل مكركم في الليل والنهار[106].

وإذا كان سيبويه لم يصرح بلفظ المجاز بالذات، فإنه قد عبر عن معناه وحقيقته، وساق مثال: وسئل القرية، ومكر الليل، وهي الأمثلة التي يستشهد بها علماء البلاغة.

(105) فتاوى ابن تيمية 88/7

(106) كتاب سيبويه باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى.108/1. ط: أميرية 1316 هـ

المجاز عند ابن قتيبة (ت 276).

لقد كان ابن قتيبة أحد علماء القرن الثالث (213-276) وهو مؤرخ ومحدث ولغوي، وكان يقال عنه إنه خطيب أهل السنة مثلما أن الجاحظ خطيب المعتزلة.

وقد كان ابن قتيبة مقتنعا بوجود المجاز في لغة القرآن والحديث، فألف كتابين في تأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث.

وتحدث ابن قتيبة في صدر كتابه مشكل القرآن عن المجاز مرات عديدة منها قوله للعرب مجازات في الكلام[107].

وعقد ابن قتيبة بابا قال عنه: باب القول في المجاز، وقال: لقد تبين لمن عرف اللغة أن القول يقع فيه مجاز، فيقال: قال الحائط فمال، وقل برأسك إلي، أي أمله، وقالت الناقة والبعير.

والشاهد من قول ابن قتيبة هو تصريحه باستعمال المجاز في العربية منذ الزمن المبكر.

المجاز عند محمد بن يزيد المبرد (ت 285).

المبرد أحد أعلام اللغة في القرآن الثالث (210-285) تحدث عن المجاز في كتابه الكامل، وقدم به لكتابه فقال: نذكر آيات ربما غلط في مجازها النحويون. قال الله تعالى: ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾ **آل عمران: 175** مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف،

(107) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة نسخة سيد أحمد صقر ص 20 مكتبة العلمية بيروت

ومعناه: يخوفكم من أوليائه. وفي القرآن: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ البقرة: 184. والشهر لا يغيب عنه أحد، ومجاز الآية: فمن كان منكم شاهدا بلده في الشهر فليصمه، نُصب الظرف والتقدير فمن شهد منكم أي: فمن كان شاهدا في شهر رمضان فليصمه، نصب الظروف لا نصب المفعول به[108].

وبالاستناد إلى كل الشواهد السابقة التي ليست آخر الممكن، فإنه يمكن الخلوص إلى أن القول بالمجاز قديم، وقد تداوله العلماء في زمن مبكر باسمه الاصطلاحي تحديدا، أو بالتعبير عن حقيقته وماهيته بلفظ آخر يؤدي معناه، مثلما فعل سيبويه حينما سماه توسعا في الكلام. واستظهر عليه بالأمثلة التي يسوقها البلاغيون في أبواب المجاز.

(108) الكامل لمحمد بن يزيد المبرد تحقيق: د. محمد الدالي 3/ 1503 مؤسسة الرسالة 1993

تخريج ابن تيمية لأمثلة المجاز

حينما نفى ابن تيمية وقوع المجاز في اللغة العربية وفي خطاب الشريعة، فقد واجهته كل الأمثلة التي يقدمها البلاغيون على أنها أمثلة وصور للمجاز، وكان مخرج ابن تيمية منها كلها أن يقول: إن ما توهمه الناس على أنه مجاز ليس في حقيقته إلا نوعا من الاشتراك اللفظي، فإذا قال الله واسأل القرية، فإن لفظ القرية ليس مجازا، وإنما هو استعمال وجه من أوجه الحقيقة، لأن اسم القرية يطلق على البنايات كما يطلق على الساكنة، ومثل هذا يقال لمن قال رأيت أسدا وهو يريد به الإنسان الشجاع، أو بحرا وهو يريد به العالم الواسع المعرفة، أو بدرا وهو يريد به المرأة الجميلة فيقال له إن كلمة الأسد لفظ مشترك بين الرجل الشجاع والأسد الحقيقي، كما أن لفظ البحر مشترك بين العالم والبحر ذي الأمواج وهكذا[109].

وما يقول به ابن تيمية يبدو عليه أنه ليس إلا إمعانا واستماتة إلى النهاية في الدفاع عن الفكرة، ولو أن منطق اللغة لا يساعد عليه، لأن استعمال المجازات في أي لغة ليس مأخوذا بالضرورة من دلالات المعجم، وإنما هو إعراب المتحدث عن الأخيلة والتصورات التي تعتمل في ذهنه، والمواجد التي تتقد في قلبه، والمعاني التي تنقدح في فكره، وهو من يبتكر الصور المجازية ويستوحيها من خياله، ولا يأخذها بالضرورة عن اللغة. وأصل العملية المجازية قائم على افتراض وجود علاقة بين اللفظ الحقيقي والمجازي، والأديب هو من

---

(109) يقارن بما في مجموع فتاوى ابن تيمية كتاب الإيمان 98/7.

يستطيع أن يبتكر عددا من الأخيلة ويعبر عنها بمجازات، فإذا كان الأدباء القدماء يعبرون عن الشخص الجميل بأنه بدر أو قمر أو ظبي، وتكرر ذلك في كلامهم حتى ظن أنه استعمال حقيقي، فإن بإمكان أي أديب أن يتجاوز المجازات السابقة فيقول: رأيت ألماسا أو بلورا أو شيئا آخر مما له صفة الجمال والصفاء.

وإذا كان ابن تيمية قد اجتهد في جعل المجاز من قبيل الاشتراك اللغوي، فإن ذلك لا يحل إشكالا، لأن قضية المجاز أوسع من ذلك ولا يمكن اختزالها في حالة واحدة هي حالة استعمال الكلمة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب، لأن المجاز يتجاوز ذلك إلى استعمالات كثيرة.

فقد يكون المجاز مجازا بالحذف، وهو كثير في القرآن الكريم، وقد أحصى الزركشي منه في القرآن ستة وعشرين نوعا[110].

ومن صور المجاز الإفرادي، قول الله تعالى عن النار: ﴿كلا إنها لظى نزاعة للشوى تدعو من أدبر﴾. **المعارج: 16** فنسب إليها الدعوة وهو مجاز عقلي، وقوله تعالى: ﴿قد أنزلنا عليكم لباسا﴾ **الأعراف: 25** والمنزل إنما هو الماء الذي يصير لباسا.

وإذ كان للمجاز صور كثيرة، وكان للمجاز العقلي خصوصا أمثلة كثيرة من إسناد الفعل وما في حكمه إلى غير فاعله، فإن رد

(110) البرهان في علوم القرآن بدر الدين الزركشي. تحقيق: محمد أبي الفضل 255/2 ط. الحلبية 1957.

ابن تيمية المجاز إلى الاشتراك اللفظي لا يحل إشكالا، ولا يجيب عن سؤال عريض، لأنه لا يحيط بظاهرة المجاز كلها ولا يفسرها.

والواجب في الأجوبة العلمية أن تكون لها قدرة تفسيرية تحيط بكل الحالات المدروسة فتستوعبها، ولا يند عنها شيء، وبذلك فقط يصح أن تعتبر أجوبة علمية كلية.

لقد علق أبو الخطاب الكلواذي وهو أصولي حنبلي عن محاولة إنكار المجاز والفرار منه إلى القول بالاشتراك، بأن ذلك مكابرة[111].

ونظرا لوفرة الشواهد على وجود المجاز وقوتها وقلة من لا يقول به، فقد أصبح بعض من كان متأثرا بنظرية ابن تيمية في عدم وجود المجاز، يعلن عن تراجعه ومخالفته له، وإن كان يحاول أن يعتذر بأن ابن تيمية في نفيه للمجاز، كان مندفعا برغبة قوية في صد هجمات الجهمية والمعطلة، وكان هؤلاء قد أسرفوا في المجاز وبالغوا في التأويل حتى أفرغوا النصوص من دلالاتها، فأصبح التأويل تعطيلا، لكن هذا الاعتذار لا يبرر تجاوز الحقيقة اللغوية التي تفصح عنها النصوص الكثيرة.

داعي إنكار ابن تيمية للمجاز.

إن الأكيد أن نفي ابن تيمية لوجود المجاز لم يكن منبثقا عن دراسة منصبة على متن اللغة أصالة، وإنما كان موقفه مجرد وسيلة

---

(111) التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلواذي 264/2 تحقيق: د. أبو عمشة ط. جامعة أم القرى بمكة.

للتوصل إلى غاية أبعد، هي منع تأويل آيات الصفات الموحية بالتشبيه بظواهرها، وعلى هذا، فإن إنكاره للمجاز ليس مستوحى من صميم اللغة، وإنما هو وسيلة ومَدرج إلى إقرار قضية أخرى غير لغوية، هي قضية منع تأويل الصفات، وقطع الطريق على التأويل بإنكار المجاز أصلا.

وحين تدرس اللغة فالمفترض أن يكون الدرس مستندا إلى واقع اللغة نفسها، وإلى منطقها وطبيعتها، وإلى ما يفيده علم اللغة العام، لا إلى اعتبارات خارجة عن منطق اللغة. لأن اللغة في وجودها هي أقدم من الأفكار التي يعتنقها الناس فيما بعد، ويحاولون تطويع اللغة لتأييدها.

والعربية ليست إلا لغة إنسانية تشترك مع غيرها من اللغات الإنسانية في الكثير من الخصائص التعبيرية، وهي ليست استثناء من باقي اللغات، وهي تنتمي انتماء أخص إلى أسرة لغوية واحدة هي اللغات السامية، وهي لذلك تتشابه وتتواصل مع غيرها في نظامها المعجمي الدلالي، وفي نظامها الصرفي والنحوي فتشترك مع الآرامية والحبشية والعبرية والأمهرية وغيرها.

وإن كان البحث اللغوي الحديث يفيد أن العربية هي الأصل، لأن اللغات الأخرى قد أضاعت كثيرا مما كان من خصائص اللغة الأصل، كالإعراب والتثنية، بينما بقيت العربية محافظة على خصائصها اللغوية الأولى. وهذا شأن الدوارج حينما تقارن بأصولها اللغوية.

ومن ثم وجب أن تدرس العربية في نطاق شمولية اللغة الإنسانية من جهة، وفي نطاق انتمائها إلى أسرة واحدة من جهة ثانية.

لعل الجرجاني أن يكون من أوائل من أشار إلى أن المجاز ظاهرة لغوية مشتركة بين جميع اللغات. فقال: ويجري به العرف في جميع اللغات، فقولك رأيت أسدا تريد وصف رجل بالشجاعة وتشبيهه بالأسد على المبالغة أمر يستوي فيه العربي والعجمي، وتجده في كل جيل وتسمعه من كل قبيل.... فلا يمكن أن يدعى أننا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة، فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات لا يعرفها إلا العربي[112].

وحين نتأمل المعجم العربي ونتقصى طرق استعمال المفردات وتراكيب الأساليب، فإنه يتأكد لنا أن اللغة العربية كغيرها من اللغات تتوسل بالمجاز المستند إلى الأخيلة والتشبيهات، من أجل أن تعبر به عن العواطف، ومن أجل أن تحركها للاندفاع ولاتخاذ مواقف عاطفية أو إنسانية. كما أن العربية تستخدم المجازات في التعبير عن كثير من المعاني الدقيقة التي تقصر عن أدائها اللغة المباشرة.

لقد كان عثمان بن جني (ت 392) وهو عالم لغة كبير، يذهب إلى أبعد من هذا، فيقول بغلبة المجاز على الحقيقة في اللغة، وكان يقول: **أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة.**

فإذا قيل قام زيد وقعد عمرو وانطلق بشر وجاء الصيف وانهزم الشتاء، فإن هذه الأفعال لا يراد منها معنى الجنسية، فقولك قام زيد معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام[113].

---

(112) أسرار البلاغة للجرجاني نسخة محمد رشيد رضا ص 25 دار المطبوعات العربية.

(113) الخصائص لعثمان بن جني. تحقيق: محمد علي النجار 447/2. ط.2. دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان.

وكان ابن جني يرى أنه إذا قال شخص ضربت زيدا، فإن الكلام فيه نوع مجاز، لأن الضارب لم يمس من زيد إلا جزءا من جسمه، ولا يكون ضاربا له على الحقيقة إلا إذا ضربه في كل موضع من جسمه[114].

لقد عبر عباس محمود العقاد عن احتفاء العربية بالمجاز لما وضع كتابا أسماه اللغة الشاعرة تحدث في المبحث السادس منه عن المجاز والشعر، وعرض رأيه في قوة حضور المجاز في العربية.

يرى العقاد أن العربية يقال عنها إنها لغة مجاز، وهي ليست كذلك لوفرة ما فيها من المجازات، وإنما لأنها تجاوزت بالمجاز مستوى التعبير عن الصور الحسية إلى التعبير به عن المعاني المجردة، ويرى العقاد أن المجازات العربية نقلت المعاني المجردة، فشابه نقلها ما قامت به الأبجدية من نقل المعاني فتجاوزت الهيروغليفية ولغة تصوير المضامين[115].

ويدل على احتفاء العربية بالمجاز أن كلمة المجاز هي في حد ذاتها مجاز، لأن الجواز هو الانتقال الحسي من مكان إلى مكان، ومجاز اللغة انتقال معنوي من مضمون كلمة إلى أخرى.

ومن خلال التتبع تبين لي أن أبا الحسن الأشعري، كان أسبق

---

(114) الخصائص 450/2 – ونشر البنود مع مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي 132/1 ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

(115) اللغة الشاعرة عباس محمود العقاد. ص: 26 المكتبة العصرية صيدا.

من تنبه إلى مجازية كلمة المجاز نفسها، كما يحكي ذلك عنه ابن فورك في كتابه مقالات أبي الحسن الأشعري[116].

لقد لاحظ عباس محمود العقاد أن الكثير من الكلمات العربية ذات دلالات مجازية. فكلمة الواجب مأخوذة من وجب إذا ثبت، والوجبة الأكل في وقت ثابت، والواجب الثابت في ذمة الإنسان.

والفضيلة كل ما فضل من زاد، والفضيلة زيادة في حسن الخلق، والفضيلة في الأعمال زيادة على الفرائض.

والأنفة من حركة الأنف، وحال الترفع والاشمئزاز، وهي بمعنى العزة التي يوصف بها المترفع[117].

وإذا كانت العربية لغة مجاز، وكان وجوده فيها قويا، وهو ما جعل نصوصها الأدبية نصوصا جميلة وعالمية، فإن لغة القرآن لم تخرج عن قوانين العربية، فكانت لذلك مفعمة بالمجازات التي تندرج ضمن بلاغة القرآن وإعجازه.

المجاز والتأويل في النص الشرعي

إن الشواهد التي سقتها فيما سبق كافية للإقناع بأن المجاز ظاهرة لغوية إنسانية، تعمد إليها اللغات من أجل التعبير عن الأخيلة والتمثلات اللامادية لتقربها إلى الفهم.

(116) مقالات أبي الحسن الأشعري لمحمد بن الحسن بن فورك تحقيق: أحمد عيد الرحيم السايح. ص: 24 مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 2006

(117) اللغة الشاعرة عباس محمود العقاد. ص: 28

وعلى نحو ما تستعمل اللغات المجاز، فإن العربية باعتبارها لغة شاعرة توظفه بشكل قوي لتصل به إلى الارتقاء بالتعبير إلى أعلى مستوياته من الجمال ومن الاختصار ومن دقة الأداء.

وحين نقر بالمجاز، فإن من مستلزمات ذلك الإقرار اللجوء إلى التأويل الذي هو عبارة عن تفكيك بنية العبارة المجازية، وإعادة بنائها على الأصل الحقيقي، درءا للتناقض أو استبعادا لمخالفة الواقع أو المنطق.

وحين نتحدث عن التأويل، فليس المراد به أي تأويل قد يبعث عليه التشهي والقصد إلى تأييد المواقف والاختيارات الفكرية السابقة، وإنما المراد به التأويل الصحيح الذي يدفع إليه داع موضوعي، ويبرره الإمكان اللغوي الذي يسمح به، وتوجد المناسبة والعلاقة بين الاستعمال الحقيقي والمجازي، فإذا لم تتوفر هذه الشروط كان التأويل مجرد تحكم وتطويع للغة لتخدم مقاصد غير لغوية.

ورغبة في ضبط عمليات التأويل ضبطا علميا حتى لا تطوح بمدلولات النصوص الأهواء والأغراض بعد إعمال التأويل الذي لا داعي إليه، فقد تضمنت أكثر كتب الأصول مباحث تناولت المجاز والتأويل تناولا علميا.

وأبرزت تلك المصادر أن التأويل الصحيح هو ذلك الذي تدعو إليه الحاجة من أجل استقامة المعنى وسلامته، ومن أمثلة ذلك أن

العلماء أولوا الحديث القدسي الذي يقول فيه الله لعبده يوم القيامة: **«عبدي مرضت فلم تعدني»**[118].

إذ من المستحيل حمل المرض على ظاهره ونسبته إلى الله، لأن المرض ضعف واعتلال في الجسم، والله تعالى منزه عن أن يكون جسما فضلا عن أن يعتريه المرض، فلا يمكن أن يقال إننا ننسب لله مرضا من غير تكييف، ويؤكد مجازية هذا التعبير، أن الحديث القدسي نفسه قد فسره بعد، لما قال الله تعالى: **«مرض عبدي فلم تعده»**. فأفهم أن نسبة المرض إلى الله ليست على حقيقتها، وإنما القصد العام من التعبير هو بيان أهمية عيادة العبد المريض.

ومن أمثلة تقلب الكلمة بين الحقيقة والمجاز في حياة رسول الله (ﷺ)، ما وقع لنساء النبي (ﷺ) حينما سمعن قوله عليه السلام: **«أسرعكن لَحاقا بي، أطولكن يدا»**[119]، فحملن اللفظ على الحقيقة، فصرن يتطاولن بالأيدي ليعرفن أيهن هي أطول يدا. فلما ماتت زينب عرفن أن طول اليد كان كناية عن الكرم، وقد كانت زينب أطولهن يدا بالإنفاق، لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق.

ورغم وضوح وجود المجاز في القرآن وفي السنة، فإن فئة قليلة ظلت متمسكة بالقول بعدم وجود المجاز، وكان هذا القول يلجئها إلى تخريجات وتفسيرات يأباها منطق اللغة.

---

(118) صحيح مسلم.كتاب البر والصلة والآداب. باب فضل عيادة المريض.

(119) صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل زينب أم المومنين رضي الله عنها.

ففي القرآن والحديث استعمالات لا تفهم إلا على سبيل القول بالمجاز، من أمثلتها قول الله تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ **التوبة: 67**. حين يقابل بقول الله تعالى: ﴿وما كان ربك نسيا﴾. **مريم: 64** وقوله: ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾ **طه: 51**. وقوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ **الأنفال: 27**. وفيه نفي وإثبات في سياق واحد. فإن كان قد رمى، فإنه لا يصح وما رميت، وإن كان لم يرم فلا يصح إذ رميت، ولا سبيل إلى فهم هذه الآية إلا بتقدير مجاز بالحذف، فيكون المعنى ما رميت بقدرتك، ومن أمثلة المجاز قول الله تعالى عن طعام أهل الجنة: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا﴾ **مريم: 62**. لكن مجاهدا قال: إن الجنة ليس فيها بكرة ولا عشي، ولا ليل يعقب النهار، فيكون معنى الآية: لهم فيها رزقهم في الزمن الذي كانوا يرزقون فيه، ويأكلون فيه في حياتهم الدنيا في البكور والعشي، ومن أمثلته أيضا قول الله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ **الفجر: 24**. وقد تأول أحمد بن حنبل الآية فقال جاء ثوابه، وقال البيهقي: هذا إسناد لا غبار عليه.

ومن أمثلته في القرآن قول فرعون: ﴿ياهامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب﴾ **غافر: 36**. وهامان وهو وزير فرعون لم يكن ليتولى البناء بيده، وإنما يأمر من يتولى ذلك، فيكون هذا مجازا عقليا.

ومن أمثلة المجاز في الحديث، قول النبي (ﷺ): «**المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء**»[120].

---

(120) البخاري كتاب الأطعمة باب المؤمن يأكل في معى واحد.

والمشاهد أنه لا فرق بين كافر ومومن في التركيبة الفزيولوجية للإنسان وفي عدد الأمعاء، وقد يصير الكافر مومنا ولا ينقص من أمعائه، وقد يقع العكس فلا يزاد في أمعاء من كفر، والقصد من الحديث أن المومن لا يكون نهما شرها، وأن الكافر ليست له حياة روحية يجد فيها اطمئنانه، فلذلك يقبل على ما هو مادي ليعوض به ما فقده من لذة روحية، ويوضح هذا المعنى أن الحالة النفسية للإنسان قد تصرفه عن طلب الطعام، كما لو كان يحس فرحا غامرا، أو حزنا عميقا.

ومن المجاز قول النبي (ﷺ) لأعرابي: «**ساعدُ الله أشد من ساعدك، وموسى الله أحد من موساك**»[121]. والقصد أن قدرة الله أكبر من قدرة الإنسان على إنفاذ وعيده.

ومن المجاز قول النبي (ﷺ): «**عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل**»[122]. والمشاهد أن المسافات لا تطول ولا تقصر في ذاتها بين ليل ونهار، وإنما يطول الإحساس بها لأسباب نفسية.

ومن المجاز قول النبي(ﷺ): «**فوالله لا يمل الله حتى تملوا**»[123]. والحديث ليس على ظاهره، لأن الملل والضجر هما ضيق يصيب النفس الإنسانية فيكدرها.

وبناء على ما سبق، فإن صيغ المجاز في القرآن وفي الحديث قد حظيت باهتمام العلماء، فكتب العز ابن عبد السلام (ت 660)

---

(121) أحمد بن حنبل 473/3.

(122) سنن أبي داود كتاب الجهاد باب في الدلجة.

(123) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب أحب الدين إلى الله أدومه.

كتابا سماه مجاز القرآن، صدره ببحث مطول عن المجاز في القرآن، واستعرض فيه ثمانية وأربعين نوعا[124].

وقد وضع محمد بن يوسف السنوسي (ت 895) كتابا أفرده للحديث عن تأويل مشكلات صحيح البخاري، وساق نصوصا كثيرة تأولها[125].

إن الأصل في إثبات المجاز أو نفيه هو أن يكون البحث في الموضوع دائرا بين المختصين في العلم، وهم علماء البلاغة والعقيدة بالنسبة لقضية المجاز، مثلما أن المتخصصين في أي علم هم أولى الناس بالحديث فيه.

وخلاصة هذا المبحث أن القول بنفي المجاز، وبمنع التأويل تبعا لذلك هو قول لا تعضده الشواهد من واقع اللغة ومن الاستعمال، هذا بعدما ثبت بالنصوص السابقة أن المجاز قد قيل به في القرون الثلاثة الأولى، وأن من تحدثوا عنه قد تحدثوا باسمه الاصطلاحي الصريح، كما ذكر ذلك ابن جرير الطبري وغيره، أو تحدثوا عن مضمونه واستشهدوا بالأمثلة التي يسوقها البلاغيون في دراسة أنواع المجاز كما فعل سيبويه.

وعلى الرغم من وجود الخلاف حول المجاز بين المسلمين، وإن كانت الأكثرية تقول بوجوده، فإن ذلك الاختلاف كما يقول د. مصطفى

---

(124) مجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام تحقيق: محمد حسين الذهبي ص:148 مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي لندن 1999.

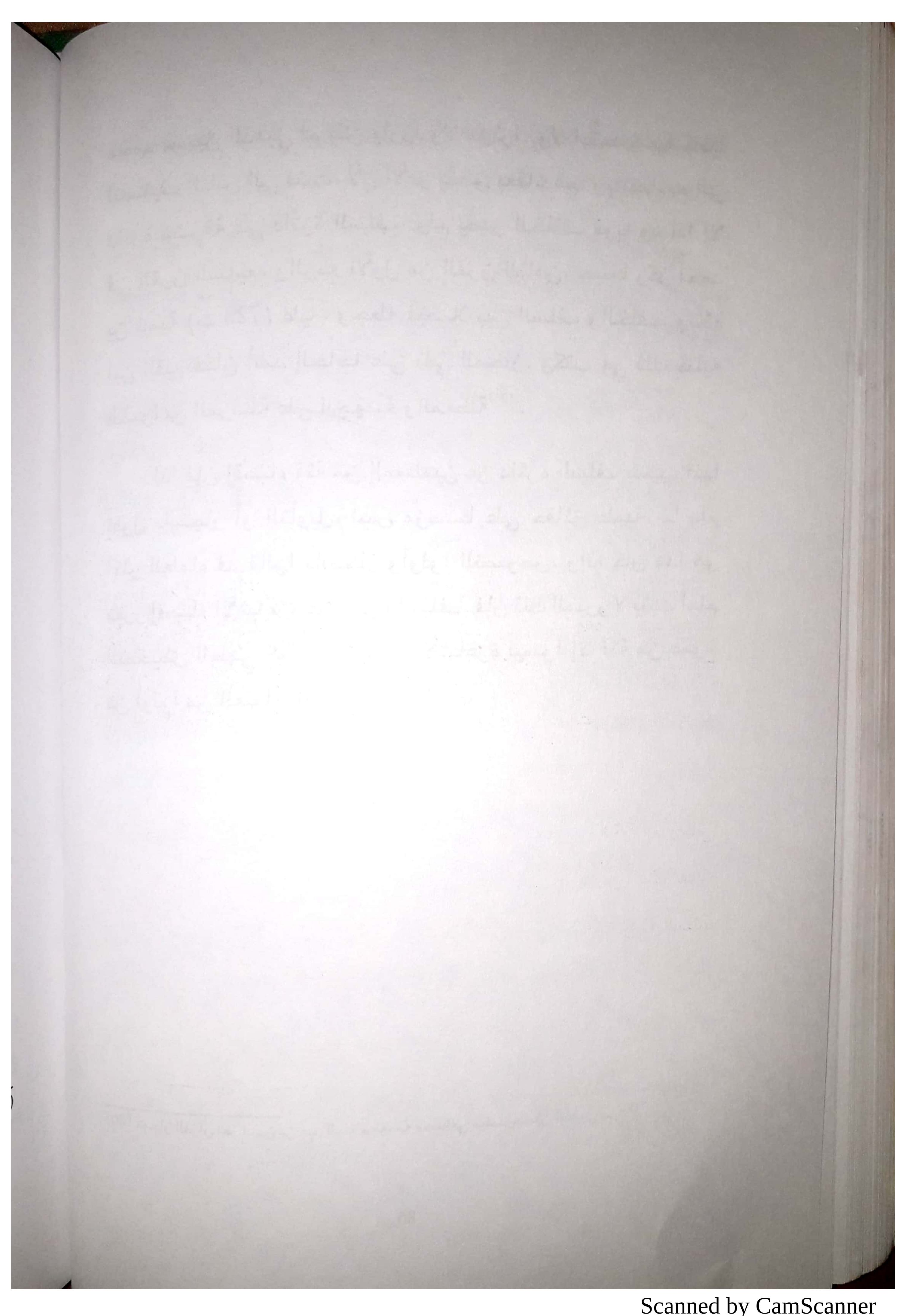
(125) تأويل مشكلات البخاري محمد بن يوسف السنوسي تحقيق نزار حمادي. ط. دار الإمام ابن عرفة تونس 2015.

محمد حسين الذهبي لم يكن بارزا ولا مؤثرا، ولا اعتُمد سببا كافيا لتصنيف الناس إلى فئات، لأن الأمر يتعلق بعقائدهم، وبانتمائهم إلى دائرة مشرقة هي دائرة السلف، ولم يصر الخلاف قويا وحادا إلا في القرن السابع، والربع الأول من القرن الثامن، حينما ركز أحمد بن تيمية (ت 728) عليه، وجعله فيصلا بين السلف والخلف، وتلاه ابن القيم فكان أشد إلحاحا على نفي المجاز، وكتب في ذلك كتابه الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة[126].

لذا فإن إقصاء فئة من المسلمين عن دائرة السلف بسبب أنها تقول بالمجاز أو التأويل، ليس مؤسسا على حقائق علمية، ما دام أكثر العلماء قد قالوا بالمجاز وأولوا النصوص، وإذا كان هذا هو مبرر إقصاء الأشاعرة عن دائرة السلف، فإن ذلك المبرر لا يثبت أمام التمحيص العلمي كما تبين، ولأن الأشاعرة ليسوا إلا فئة من عموم من أولوا من العلماء المسلمين.

---

(126) مجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام مقدمة مصطفى محمد حسين الذهبي ص: 9 .



4. اشتراط عدم الابتداع لاستحقاق الانتساب إلى السلفية.

من الأصول التي ركزت عليها سلفية الفئة، أصل الاتباع[127]، على نحو غير محرر المفهوم، ترتب عنه إلقاء تهمة الابتداع على كثير من الممارسات التدينية التي رأت أنها لم تكن معهودة في حياة الرسول (ﷺ).

وأصل الاتباع هو من صميم الشريعة الإسلامية، أوجبه مثل قول الله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ آل عمران: 21 وقوله: ﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾. النور: 52 وقوله: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ النور: 61.

وقد ظل العلماء حريصين على دعوة المسلمين للاتباع، وعلى تحذيرهم من الابتداع، لكن العلماء إلى جانب ذلك قد بحثوا بكل عمق وتدقيق مدلول البدعة حتى لا يسقطوها على فعل قد يكون له سنده الشرعي.

(127) تحولات الخطاب السلفي مروان شحادة. ص: 52 الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2010.

والعلماء يدركون بحكم التخصص أن أسانيد شرعية الفعل كثيرة، ولولا ذلك لم يكن هناك معنى للحديث عن أصول اجتهادية كثيرة، منها: أصل الاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع واعتبار المآل وغيرها من الأصول التي اعتمدها الأصوليون في استنباط الأحكام.

وبخصوص الحالة المغربية فإن المتتبع يلحظ أن البيئة المغربية شهدت نموذجا في التدين رعاه العلماء، بعدما أطروه أصوليا بكونه مندرجا تحت أصل المصلحة، والمصلحة المرسلة تصدق على ما لم تشهد له الشريعة باعتبار ولا بإلغاء. أي أنه فعل ليس له سند نصي، وإنما سنده هو طلب تحقيق المصلحة لا غير.

وقضية تميز النموذج المغربي متجلية في جوانب كثيرة منها: وحدة المذهب العقدي الذي لا يزاحمه مذهب آخر على غرار ما هو موجود في بلاد كثيرة، ومنها: وجود فقه مغربي خاص ضمن المدرسة المغربية، ووجود مدرسة نحوية خاصة موصولة بالمدرسة الأندلسية، وهي ذات تفرد عن المدرسة البصرية والكوفية والبغدادية بما لها من إضافات، ومنها تميز الخط المغربي، وترتيب حروف المعجم، وعدة مظاهر أخرى يعرفها المتتبعون.

فبسبب اعتماد المدرسة المغربية منهجا في التدين، هو مزيج من مقومات متعددة منها: الأخذ بالمذهب السني إطارا عاما للتدين، والأخذ بمذهب مالك ضمن الإطار السني، ثم الاختصاص بعد ذلك بأسلوب متفرد في الاجتهاد ضمن

أصول المذهب المالكي، فتشكل من مجموع ذلك نموذج مغربي انصهرت فيه كل العناصر السابقة.

لكنه بسبب غياب العلم بأسباب الخلاف وموجباته، نشأ وتقوى عند المسلمين تيار جديد يستند إلى عدم معرفة الناس بطبيعة الاجتهاد، وباختلاف الأصول الاستنباطية، وبواقع المدارس الفقهية، ثم أصبح هذا التيار يكيل تهم الابتداع لكل ممارسة تدينية لم يستطع أن يدرك أصولها الاستنباطية التي قامت عليها.

وهكذا فقد أصبح مألوفا أن توصم بعض الاختيارات الفقهية المغربية بكل يسر ودون تردد بأنها مجرد بدع، ومن ضمنها ترك تحية المسجد إذا كان الإمام يخطب يوم الجمعة، وتثليث الأذان يوم الجمعة، وقراءة القرآن جماعة، وتثبيت الحزب الراتب، والاحتفال بالمولد النبوي، وغير ذلك من التصرفات التي أصبح الحديث عن كل واحد منها يشغل الناس ويخلف في النفوس حزازات عميقة بسبب إلقاء تهمة الابتداع. لأن المعني بها ليس شخصا مفردا، ولا جماعة معينة، وإنما هو المجتمع بكامله.

ومن المفيد التذكير بأن الأنماط التدينية المغربية التي يعنيها الحديث ليست أنماطا شاردة، نشأت على هامش الحياة الاجتماعية، وإنما هي مظاهر نشأت ونمت في أحضان جامع القرويين معقل العلم الأول، الذي تميز بأنه لم يقع يوما ما تحت سلطة أي فرقة مبتدعة، وأنه لم يكن منبرا لها، ولم يتسنمه دعاتها، وهو الأمر الذي

لم تسلم منه كثير من المنابر العلمية القديمة التي اعتور الإشراف عليها فرق دعت إلى بدعها.

وحين تأسست تلك الاختيارات التدينية في المغرب، فإن ذلك قد تم تحت نظر علماء عرفوا بوعيهم العميق وبإدراكهم السليم للحد الرفيع الفاصل بين البدعة المحدثة، والسنة الحسنة، كما عرفوا أيضا بحرصهم الشديد على التمسك بالسنة النبوية.

لذلك فإن من الواجب وضع النقاش حول الاختيارات المغربية في التدين ضمن هذا الإطار الذي يستبعد به مبدئيا وقوع التهاون في السنة أو الجهل بحقيقة البدعة.

جدلية البدعة والسنة الحسنة، وسنة الخلفاء الراشدين.

بعد التسليم والاتفاق على أن ما هو بدعة بالمفهوم الشرعي هو ضلال وتحريف للدين، يجب أن ينبذه المجتمع، فإنه يتعين طرح تساؤلات جدية عن أمور منها: أن النبي (ﷺ) إن كان قد حذر من البدعة فقال عنها: **«وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»**[128]، فإنه قد قال أيضا: من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة[129].

---

(128) صحيح مسلم كتاب الجمعة باب تخفيف الصلاة والخطبة.

(129) صحيح مسلم كتاب الزكاة. باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار.

ولكن الإشكال يكمن في إدراك الحد الفاصل بين ما هو بدعة حقيقية، وما يمكن أن يكون سنة حسنة، علما بأن سبب ورود حديث السنة الحسنة وإن كان في حادثة الصدقة، فإنه مع ذلك لا يخصص النص ولا يقصره على سبب وروده، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

والسؤال الملح الآخر هو كيف يمكن التوفيق بين التحذير من البدعة بالمعنى الاصطلاحي، وبين ما نص عليه الرسول (ﷺ) من وجود سنة للخلفاء الراشدين من بعده، كما أفاده حديث العرباض بن سارية الذي جاء فيه قول النبي (ﷺ) : **«فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد»**[130]. وبهذا التوفيق يعمل بالحديثين معا ولا يعطل أحدهما.

وإذا افترضنا أن كل ما يطرأ على حياة المسلمين ليس إلا بدعة، فلِم يتحدث العلماء المسلمون إذن عن أصول استنباطية تنشأ على ضوئها تصرفات مشروعة جديدة منها: أصل القياس والقول بالمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وغيرها من الأصول التي اعتمدها المسلمون لاستنباط أحكام لأفعال جديدة لم تكن معهودة فيما سبق من قبل، لإضفاء الشرعية عليها؟.

إن من الأسئلة الوجيهة والملحة سؤالا عن تكييف تصرفات أحدثها الصحابة والمسلمون من بعدهم، وقد تحدث الشاطبي عن

---

(130) سنن الترمذي كتاب السنة، باب في لزوم السنة. 5/ 13.

بعضها، ومنها جمع الصحابة القرآن الكريم، وكتبه في المصاحف العثمانية، واقتفاء الناس أثرهم في كتابة العلم، رغم ما نقل عن بعض العلماء من كراهية ذلك، وقد ذكر مالك امتناع بعض السلف عن كتابة العلم فقال: فهذا كان شأن الناس، فلو سار سيرتهم لضاع العلم، ولم يكن بيننا منه ولو رسمه.

ويقول الشاطبي عن قول مالك: **وفيه إجازة العمل بما لم يكن عليه من تقدم، لأن له وجها صحيحا**، فكذلك نقول: **كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح فليس بمذموم بل هو ممدوح**[131].

إن دعوى الابتداع تقتضي من باب الضرورة المنهجية: تحرير مفهوم البدعة في بعدها الاصطلاحي الذي يتجاوز مستوى الدلالة اللغوية، كما أن الأمر يقتضي من جهة أخرى الإحاطة الشاملة بحياة الرسول (ﷺ)، وبسنته وبالوصف الذي خرج عليه قوله أو تصرفه، حتى لا يفتات على فعل صدر منه أو أقره بأنه عديم الصلة بالسنة النبوية، وأنه ليس له منها سند يدعمه.

والأمر يقتضي قبل هذا وذاك معرفة أصول الاستنباط، حتى لا يظن ظان أن بعض ما أحدثه المسلمون مخرجا على أصل من تلك الأصول ليس إلا بدعة.

إن منشأ الاختلال في قضية التبديع لدى بعض الناس يكمن في عدم اتضاح مفهوم البدعة في أذهانهم، أي أن لديهم فراغا معرفيا نشأ

---

(131) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي 181/1. المكتبة التجارية الكبرى.

عن عدم تحرير المناط كما يقال. وهذا يوجب التطرق بدءا لمفهوم البدعة حتى يتضح مدلولها الاصطلاحي، وحتى يتحرر مكان الخلاف.

المفهوم الشرعي للبدعة.

للبدعة في النظر العلمي الذي يعتني ببحث حقائق الأشياء تحديدات منها:

دلالة مادة ب.د.ع. في اللغة على كل محدث على غير مثال سابق، وقد استعمل القرآن هذه الكلمة بدلالتها اللغوية كما في قوله تعالى: ﴿قل ما كنت بدعا من الرسل﴾[132] الأحقاف: 8.

أما دلالة كلمة البدعة في الاصطلاح الشرعي، فقد توزع فيها العلماء على مسلكين.

مسلك يبقي على الدلالة اللغوية بما هي عليه من سعة وشمول، لكنه يستدرك فيقسم أنواع البدع وفق الأحكام الشرعية، ولا يجعلها نوعا واحدا.

يقول العز بن عبد السلام: **البدعة ما لم يعهد في عصر النبي (ﷺ)، وهي منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مباحة، والطريق إلى ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة.**

(132) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ أحمد بن يوسف السمين الحلبي تحقيق ج محمد التونجي 189/1 عالم الكتب بيروت 1993

وقد مثل العز بن عبد السلام لأنواع المحدثات غير المشمولة بتعريف البدعة الشرعية، بما أحدثه الناس من علوم الشريعة، كعلم القراءات القرآنية، ومصطلح الحديث وأصول الفقه[133].

وقد أخذ القرافي بهذا التحديد للبدعة في **الفرق الثاني والخمسين والمائتين من فروقه**، وهو قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه، وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها، واعتبر ما أحدث منقسما إلى خمسة أقسام[134].

ومن قبل أن يقول العز بن عبد السلام والقرافي بهذا القول، فقد قال به الشافعي لما قال: **المحدثات من الأمور ضربان: ما أحدث مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، أو أثرا أو إجماعا فهو بدعة، والثاني ما أحدث من الخير فهذه محدثة غير مذمومة.**

وهذا خبر صح عن الشافعي ونقله عنه البيهقي في مناقب الشافعي.

وأكد ابن تيمية صحة هذا العزو إلى الشافعي[135]، ورغم صحة هذا العزو، فإن بعض من لم يكن مستعدا لأي نقاش قد حاول التشكيك في صحته.

---

(133) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام العز بن عبد السلام 337/2 تحقيق د. نزيه كمال حماد + د. عثمان ضميرية .دار القلم دمشق ط.1. 2000.

(134) الفروق لشهاب الدين القرافي 202/4. دار المعرفة بيروت.

(135) افتاوى ابن تيمية 163/20

ومن قبل أن يقول الشافعي ما قال عن البدعة، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه مثله لما جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح، فقال: نعمت البدعة هذه. وصحح الشاطبي وغيره نسبة هذه المقالة إلى عمر بن الخطاب[136]. وصحح ابن تيمية أيضا نسبة المقالة إلى عمر في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم[137].

وعلى الإجمال، فإن الذين قالوا بتقسيم البدعة إلى خمسة أقسام هم علماء كثيرون، منهم: ابن رجب الحنبلي، وأبو حامد الغزالي، وابن حزم، والزركشي، والحافظ المنذري، والإمام النووي، وابن الأثير، وابن حجر، وغيرهم. إضافة إلى العز بن عبد السلام والقرافي.

أما المسلك الثاني في فهم البدعة فهو ما سار عليه الشاطبي حين ضيق المفهوم الشرعي للبدعة على خلاف مدلولها اللغوي فعرفها بأنها: **طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه**[138].

وأخذا مما سبق، فإن الذين عرفوا البدعة كانوا بين اختيارين، بين أن يوسعوا دلالتها بما يشبه دلالة اللغة، لكنهم لم يتركوها نوعا واحدا، وإنما جعلوا بعضها حراما، وبعضها مباحا، كما فعل العز ابن عبد السلام والقرافي وغيرهما، وبين أن يضبطوا مفهومها بتعريف محدد لا ينتظم إلا البدعة الحقيقية. وفي المسلكين معا، فقد

---

(136) الاعتصام للشاطبي 327-326/1

(137) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية. تحقيق: محمد حامد الفقي ص: 276 مكتبة طالب العلم المغرب 1417 هـ

(138) الاعتصام للشاطبي 28/1

كان قصد الفريقين أن لا تندرج في البدعة المحرمة أفعال أحدثها المسلمون رعاية للمصلحة، أو تأسيسا على إعمال أحد الأصول الاستنباطية الأخرى.

وإذا اعترض البعض بأن نص الحديث ورد فيه كل محدثة بدعة، وكلمة «**كل**» من ألفاظ العموم، فإنه يجاب: بأن أكثر العمومات في القرآن دخلها التخصيص، وقد وردت كلمة «**كل**» في آيات من القرآن، ولم تكن تعني العموم المطلق والاستغراق الشامل، ومنها قول الله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ **النمل**: 23. والأكيد أن هذه الملكة لم تؤت أشياء كثيرة. ووردت «كل» في قول الله تعالى عن الريح التي أرسلها على قوم هود، بأنها ﴿تدمر كل شيء﴾ **الأحقاف**: 24. وهي لم تدمر هودا عليه السلام ومن آمن معه، كما أنها لم تدمر الجبال والأنهار، وكثيرا من مظاهر الطبيعة، وإنما دمرت كل شيء مما كان بسبيلها، وكان مقصودا بالتدمير.

حكم ما تركه النبي (ﷺ) ولم يفعله.

إن القول ببدعية جميع مالم يفعله الرسول (ﷺ) يقع في خطأ جسيم حين يغفل بحثا أصوليا جديرا بالاعتبار والاستحضار، هو **مبحث التروك النبوية**. ومعرفة أنواع ما تركه الرسول (ﷺ) أمر ضروري يتوقف عليه تكميل التصور العلمي عن مفهوم البدعة، وبه يتبين أن بعض ما تركه النبي (ﷺ) لا يعتبر فعله بدعة.

وخلاصة هذا المبحث أن ما تركه النبي (ﷺ) ليس كله نوعا واحدا[139]:

فقد يترك النبي (ﷺ) الفعل لداع ذاتي هو عدم انسجامه مع طبيعته (ﷺ)، على نحو ما ترك عليه السلام أكل الضب، لكن خالد بن الوليد أكله على مائدته، ولما سأله إن كان أكله حراما أجاب عليه السلام: **لا ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه**[140].

ومثل هذا أيضا أن النبي (ﷺ) كان لا يأكل الثوم أو البصل، وكل ما له رائحة كريهة، **وكان يشتد عليه أن تشم منه رائحة كريهة**[141]، لأن فساد ريح الفم من المنفرات التي **لا تنسجم مع وظيفة الرسالة وما تتطلبه من اتصال مباشر بالناس على وضع غير منفر.**

لهذه الخصيصة النبوية لم يقل أحد من العلماء إن أكل الضب أو الثوم أو البصل بدعة، بحكم أن النبي (ﷺ) لم يأكله.

لأن المؤصل أن النبي (ﷺ) إذا ترك فعلا لداع جبلي طبيعي كان الحكم خاصا به، وإذا ترك فعلا وعلم من تركه حرمة أو كراهة كانت الحرمة أو الكراهة لازمة للأمة.

---

(139) الشريعة الإسلامية محمد الخضر حسين مقال السنة والبدعة.ص: 154 طبعة علي رضا الحسيني، دار الفارابي الشارقة 2005. ـ أفعال الرسول (ﷺ) ودلالتها على الأحكام الشرعية مبحث البيان بالترك. د. محمد سليمان الأشقر. 49/2 مؤسسة الرسالة ط 2.1988.

(140) صحيح البخاري. كتاب الذبائح والصيد، باب الضب.

(141) صحيح البخاري. كتاب التفسير. باب: يأأيها النبيء لم تحرم ما أحل الله لك...

وقد يترك النبي (ﷺ) **فعلا لمانع خاص، ثم يزول المانع فيصير الفعل مباحا حين ذاك**، ومن ذلك أن النبي (ﷺ) ترك القيام في رمضان جماعة لتخوفه من توهم افتراضه على الأمة، فلما توفي عليه السلام زال سبب التخوف، فجمع عمر الناس على إمام واحد في التراويح، لأنه لا أحد يعتقد أن عبادة يمكن أن تشرع بعد وفاته (ﷺ)، ولم يعتبر أهل السنة والجماعة فعل عمر بدعة، وإن كان هو قد سماه بدعة بالمعنى اللغوي، ولم يخالف في هذا إلا الشيعة الذين صاروا يمنعون الناس من صلاة التراويح، ويدعونهم إلى إطالة صلاة العشاء[142]، كما فعلوا إبان حكم العبيديين بتونس، فواجههم الفقهاء المالكية[143].

وقد يترك النبي (ﷺ) فعل أمر، لأنه لم يوجد في عهده ما يقتضيه، فإذا طرأ ما يقتضيه من مصلحة شرعية، فإنه يفعل ولا يستمر حكم الترك، ومن أمثلة هذا النوع أن النبي (ﷺ) لم يجمع القرآن في حياته، وإن كان أمر بكتابته، لأنه كان يترقب استمرار نزوله.

وإذا ترك النبي (ﷺ) فعلا، لأن وسائل فعله لم تتوفر، ثم توفرت تلك الوسائل بعد حياته فإن استعمالها ليس بدعة، إذا كان

---

(142) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي 151/1 تحقيق: كولان وبروفانسال دار الثقافة بيروت ط.3. 1983

(143) ترتيب المدارك للقاضي عياض 376/4

ذلك الفعل محققا لمصلحة شرعية، ومن ذلك أن المسلمين استعملوا آلات ضبط الوقت للصلاة وتسميت القبلة، فاخترعوا الساعة والاسطرلاب والربع المجيب والمقنطر وغيرها، ثم نقلوا خبر رؤية الهلال بجميع وسائل الاتصال، وكان أولها الهاتف، واستعملوا في الأذان وفي الصلاة وفي الخطب مكبرات الأصوات، ولا يصح أن يقال إن ذلك بدعة.

ويبقى الترك النبوي الذي يعتبر فعله بدعة منحصرا في **ما وجدت الدواعي والشروط لفعله، لكن النبي (ﷺ) مع ذلك لم يفعله**، أو صرح بالنهي عنه، ومن ذلك أن النبي (ﷺ) ترك الأذان والإقامة في صلاة العيدين، مع أن الأصل في الصلاة أن يدعى إليها بأذان وأن تتقدمها إقامة، فلما ترك النبي (ﷺ) ذلك، كان الترك حكما تكليفيا، ومثله أن النبي (ﷺ) **ترك تغسيل شهداء أحد والصلاة عليهم**، مع أن تغسيل الميت والصلاة عليه هما فرض كفاية، فلما لم يفعل النبي (ﷺ) ذلك مع وجود الداعي، كان الترك حكما تكليفيا، وهو منسجم مع اعتبار القرآن الشهداء أحياء، فلم يصح أن يصلى على من هو حي عند ربه يرزق.

النص الغائب في فهم البدعة

إن أهم نص مغيب في بحث موضوع البدعة هو قول النبي (ﷺ): «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة،

كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[144].

وورد الحديث بلفظ آخر فيه أنه جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله (ﷺ) عليهم الصوف، فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة، فحث الناس على الصدقة، فأبطأوا عنه حتى رؤي ذلك في وجهه، ثم إن رجلا من الأنصار جاء بصرة من ورق، ثم جاء آخر ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه، فقال رسول الله (ﷺ): من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء[145].

والحديث وارد بصيغ أخرى وهو صريح في إفادة استحباب سن السنن الحسنة، التي ليست تشريعا مستقلا يشرع ابتداء، وإنما هي مجرد ابتكار طريقة في تنفيذ الأمر النبوي، وهذا الإحداث ليس بدعة، والحديث يفتح مجالا واسعا لسن طرق فعل الخير التي ليست شريعة مزاحمة للشريعة، ولا موازية لها، وإنما هي تنفيذ لمضامينها.

وقد تمثلت الأمة الإسلامية هذا، فأوجدت طرقا عديدة في تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

---

(144) صحيح مسلم كتاب الزكاة. باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار.

(145) صحيح مسلم كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة.

والعجيب أن نجد تأويلات متمحلة، تحاول أن تصرف قول النبي (ﷺ) من سن في الإسلام سنة حسنة عن ظاهره، وعن دلالته الواضحة إلى دلالة أخرى هي أن معنى من سن سنة هو من أحيا سنة.

وهذا تأويل متعسف وتحكم لا يسنده أي شاهد من لفظ الحديث أو من سياقه أو من سبب الورود، وهو تأويل يصادر على النبي (ﷺ) أن يقول إن هنالك سننا حسنة يمكن أن تفعل. هذا مع أن التأويل ليس هو الأصل في فهم الخطاب، وإنما هو وضع تدعو إليه ضرورة بيانية، كتفادي التناقض الظاهر، أو مخالفة الواقع، ولا موجب له في هذا الحديث.

وقد كان سياق الحديث وقصة الرجل الذي تصدق بصرة من ورق أو ذهب بعد دعوة النبي (ﷺ) أصحابه إلى الصدقة، هو سبب الورود وسياق الخطاب، وحين فعل الصحابي ما فعل، كان ذلك ابتكارا منه لهذا الأسلوب القوي في العطاء، وفي تنفيذ أمر النبي (ﷺ) بالإنفاق، لأنه تجاوز القدر المألوف فيه، فكان فعله سنة حسنة تابعه عليها صحابة آخرون فعلوا مثل فعله، وإلى جانب كل هذا، فإن عصر الرسول (ﷺ) لا يتصور فيه وجود سنة مماتة تحتاج إلى أن يحييها صحابي بمحضر النبي (ﷺ).

شواهد من السنن الحسنة من فعل الصحابة.

يعتقد من يعممون إطلاق البدعة على كل فعل يرون أن

الرسول (ﷺ) لم يفعله، وأن الصحابة لم يكونوا عليه، أنه ليس إلا بدعة محدثة.

والحقيقة هي أن الصحابة رضوان الله عليهم قد أتوا في حياة الرسول (ﷺ) وبعد وفاته أفعالا كانوا يرون أنها لا تتناقض مع هدي الإسلام وروحه، وما عرفوه منه، وأنها ليست إلا أفعالا داعمة للشريعة ومؤيدة لها، وأنها ليست مضاهية لها، ولا مزايدة عليها، وحين كان الصحابة يجتهدون ويعلم الرسول الله (ﷺ) باجتهادهم ولا ينكره، فإن ذلك يعتبر إقرارا نبويا يكتسب به الفعل صفة السنية. وإذا تم الفعل بعد وفاة الرسول (ﷺ)، فإنه يكون محكوما بقواعد الشريعة في الإباحة أو المنع.

في فعل الصحابة رضوان الله عليهم نماذج يمكن الاقتصار على أقلها، ومنها:

1. ما رواه كتاب السيرة وطبقات الصحابة من أن خبيب بن عَدي لما غدر به المشركون وباعوه قريشا، أرادت قتله انتقاما لقتلاها ببدر، فلما هموا بقتله استمهلهم ليصلي ركعتين، فصلاهما، فكان بفعله هذا أول من سن سنة الصلاة قبل القتل[146].

2. روى ابن عبد البر في الاستيعاب أن الصحابي تميما الداري رأى مسجد رسول الله (ﷺ) يضاء بالجريد المشتعل فيحدث ذلك

(146) الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر. تحقيق: علي محمد البجاوي القسم الثاني. ص: 441 نهضة مصر.

دخانا، فأسرج المسجد بقنديل فيه زيت، فلما خرج رسول الله (ﷺ) لصلاة المغرب قال: من أوقد مسجدنا ؟ فقال تميم غلامي هذا، قال ما اسمه؟ قال تميم: فتح، قال: بل اسمه سراج، ورضي النبي(ﷺ) فعل تميم وغلامه[147]. ولم ينكر عليه، لأن فعله كان مندرجا ضمن حكم شرعي عام، هو حكم الاهتمام ببيوت الله.

3. روى البخاري أن رسول الله (ﷺ) ركع، فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، **قال رجل: ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه. فلما انصرف قال: من المتكلم؟ قال أنا. قال: رأيت بضعا وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أول.**[148]، ومستفاد هذا الحديث أن الرجل قال: ربنا ولك الحمد عن اجتهاد منه، فسأل عنه النبي (ﷺ)، فلما عرفه أقر فعله وزكاه، بل وبشره بأن بضعا وثلاثين ملكا تسارعوا إلى كتابتها.

4. يستفاد من قصة الصحابي الذي تصدق بالصرة، وتعليق النبي (ﷺ) على فعله بأن هذه سنة حسنة، وأنها ليست تشريعا جديدا ابتدعه الصحابي، وغايتها أنها ابتكار لأسلوب في الاستجابة لما دعا إليه النبي (ﷺ)، ومن هنا يمكن أن يقال إن السنن الحسنة هي تطبيقات لتوجيهات شرعية مقررة، وليست تشريعات جديدة ولا أحكاما منفصلة عن التشريع الأصل.

---

(147) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، القسم الثاني ترجمة 1131، ص: 683.
(148) صحيح البخاري كتاب الأذان. باب فضل: اللهم ربنا لك الحمد.

5. يروي البخاري وغيره أن عمر بن الخطاب لما رأى القتل قد استحر بالقراء يوم اليمامة، دعا أبا بكر إلى أن يجمع القرآن من الصحف التي كانت بأيدي الناس، فكان أن تردد أبو بكر أول الأمر، وقال لعمر: كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله (ﷺ) ؟ فقال عمر: هذا والله خير، يقول أبو بكر فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك[149].

إن هذا الحوار يلخص قضية فهم الصحابة لمعنى الابتداع، فقد رفض أبو بكر أول الأمر الاستجابة لدعوة عمر، وقال: كيف تفعل أمرا لم يفعله الرسول (ﷺ) ؟ أي أنه كان يراه أمرا محدثا، لكن عمر قال هذا والله خير.

ومعنى هذا أن ما كان خيرا ومصلحة شرعية، ولم يكن مصادما لهدي الإسلام لم يكن مندرجا ضمن مفهوم البدعة الشرعية، مع أنه تصح تسميته بدعة من الوجهة اللغوية.

6. روى البخاري ومسلم عن عائشة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله (ﷺ) في رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة: يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا[150].

---

(149) صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن.

(150) صحيح البخاري كتاب التهجد باب قيام النبي (ﷺ) بالليل في رمضان وغيره.

وقد اعتبر هذا الحديث هو الأصل في صلاة التراويح، وقد يكون هذا أغلبيا، وإلا فإن ابن أبي شيبة قد روى في مصنفه حديث ابن عباس وفيه: **أن رسول الله (ﷺ) كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر**[151].

وروى مالك في الموطأ: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر أبي ابن كعب وتميما الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة، قال: وقد كان القارئ يقرأ بالمئين حتى كنا نعتمد على العصي من طول القيام، وما كنا ننصرف إلا في بزوغ الفجر[152].

وفي الموطأ أيضا أن الناس كانوا يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان **بثلاث وعشرين ركعة**[153].

وروى ابن أبي شيبة في المصنف أن عمر أمر رجلا يصلي بهم عشرين ركعة [154].

وقد قال الباجي معلقا على هذا يحتمل أن يكون عمر أمرهم بإحدى عشرة، وأمرهم مع ذلك بطول القراءة، فلما ضعف الناس عن ذلك أمرهم بثلاث وعشرين ركعة على وجه التخفيف عنهم من طول القيام، واستدرك بعض الفضيلة[155].

---

(151) المصنف لابن أبي شيبة كتاب الصلوات باب 676 كم يصلى في رمضان من ركعة. ج.164/2 دار التاج ط. 1 . 1989

(152) موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي. كتاب الصلاة. ما جاء في قيام رمضان.

(153) موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي. كتاب الصلاة. ما جاء في قيام رمضان.

(154) المصنف لابن أبي شيبة كتاب الصلوات باب 676 كم يصلي في رمضان من ركعة. ج 163/2

(155) المنتقى شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي 209/1 دار الكتاب العربي ط.1. 1331 هـ.

وبناء على هذا، فقد قال غير واحد من العلماء إن عدد ركعات التراويح عشرون ركعة، وهو المعروف في المذهب الحنفي[156]، وفي مذهب الإمام أحمد[157]، وفي مذهب الشافعي[158]. لكن الشافعي قال: رأيتهم في المدينة يقومون بتسع وثلاثين، وأحب إلي عشرون، وقد قيل إن أهل المدينة أضافوا هذا العدد لما رأوا أن أهل مكة كانوا قد سبقوهم بالفضل، لأن الشباب منهم كانوا يطوفون بالبيت بعد كل ترويحتين، فلما كان أهل المدينة غير متمكنين من الطواف لعدم وجود البيت عندهم، فإنهم قد عوضوا ذلك الطواف الذي فاتهم بإضافة ركعات التراويح.

وخلاصة كل هذا أن الصحابة رأوا أن إضافة عدد من الركعات والتقصير من القراءة أمر لا بأس به. وأنه لا يندرج ضمن مفهوم البدعة، وقد وقع على هذا الرأي إجماعهم، فكان هذا نوعا من إجماعات الصحابة، وهو فهم ملزم لوقوع الإجماع عليه، ولكون من وقع منهم هم الصحابة.

وحينما يحرص البعض على أن يقول إن صلاة التراويح في المغرب بدعة، لأنها تزيد عن إحدى عشرة ركعة، فإن هذا القول هو مزايدة على فقه الصحابة وفعلهم، وقد كانوا أفقه الناس وأشدهم تمسكا بالسنة، وأحسنهم فهما لمعنى البدعة.

---

(156) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين بن مسعود الكاساني الحنفي. ج 274/2. تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود . دار الكتب العلمية بيروت ط 1. 1997.

(157) المغني لابني قدامة ج 1/ 833. دار الفكر بيروت. ط.1. 1984

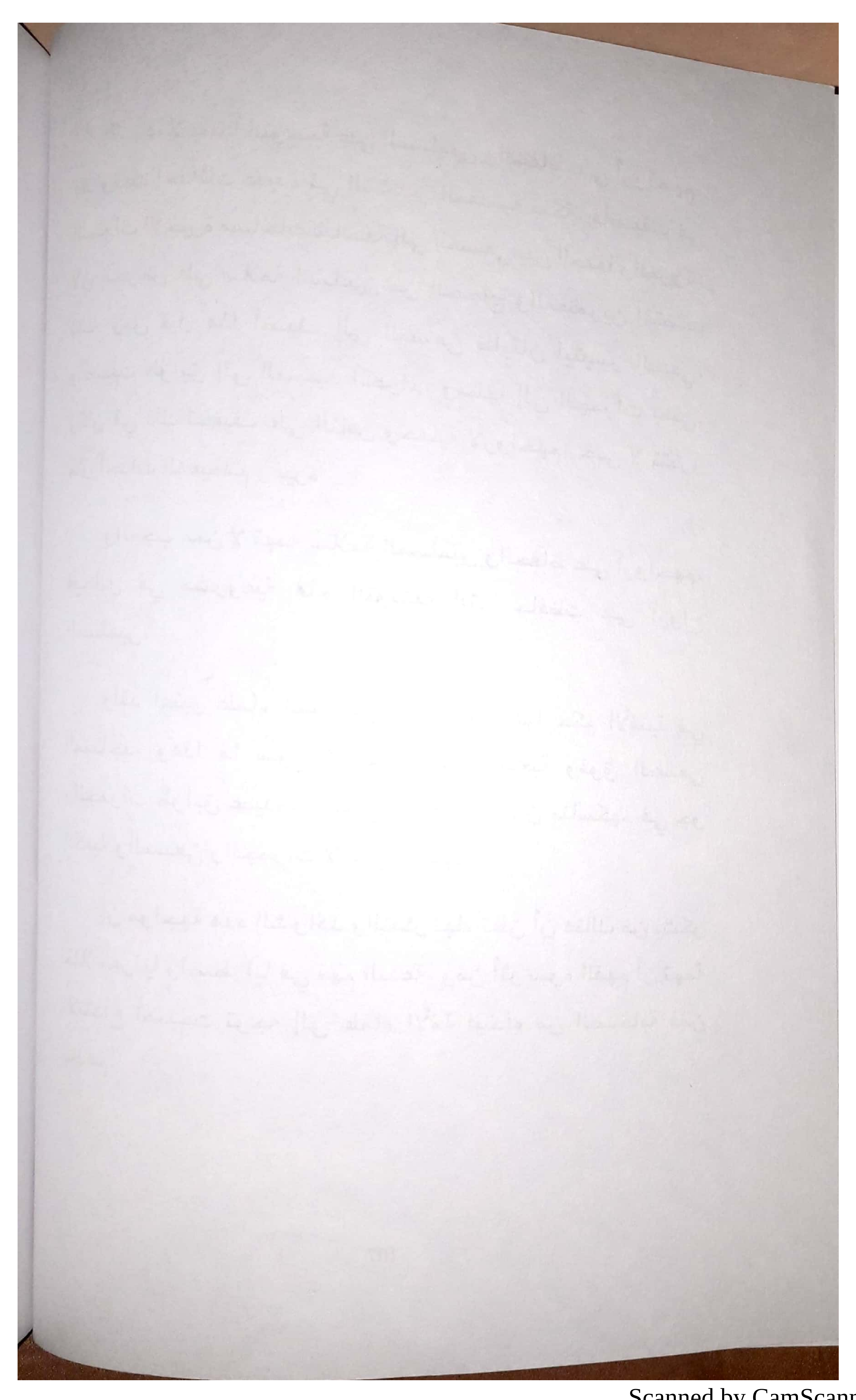
(158) المجموع شرح المهذب للنووي 32/4 دار الفكر

7. وعملا بمبدأ التوسعة على المسلمين والحفاظ على أرواحهم، فقد وقعت إحداثات عديدة في المشاعر المقدسة بمكة، فأضيفت في السنوات الأخيرة مساحات شاسعة إلى المسعى بين الصفا والمروة، لأن الحرص على سلامة الساعين من الحجاج والمعتمرين اقتضت ذلك، ومن قبل هذا أضيف إلى المسعى طابقان ليتيسر السعي، وأضيفت طوابق إلى المسجد الحرام، ومثلها إلى الجمرات بمنى، وكان في ذلك تخفيف على الناس وحماية لأرواحهم، حتى لا تتكرر مثل أحداث المعيصم وغيره.

والعجب ممن لا تهمه سلامة المسلمين والحفاظ على أرواحهم، فيجادل في مشروعية هذه التوسعة التي حافظت على أرواح المسلمين.

ولقد اعتبر علماء المسلمين أن الأهوية لها حكم الأفنية في المساجد، وهذا ما سوغ أن تبنى حول الكعبة وفوق المسعى والجمرات طوابق عديدة، فأصبح الحجاج يؤدون مناسكهم في جو الكعبة والمسعى والجمرات لا على أرضها.

إن مواجهة هذه الشواهد والتنكر لها، تعلن أن هنالك من يشكو خللا معرفيا واضطرابا في فهم البدعة، ومن أثر سوء الفهم أن تهمة الابتداع أصبحت توجه إلى علماء الأمة ابتداء من الصحابة فمن بعدهم.



مظاهر سلفية المغرب

لقد كان مذهب أهل السنة والجماعة فضاء رحبا، انتمى إليه غالبية المسلمين بمختلف مذاهبهم الفقهية، وبمختلف آرائهم العقدية التي قد تختلف جزئيا من غير أن يؤثر ذلك الاختلاف على صحة الانتماء، مثلما لم يؤثر اختلاف الصحابة في قضايا عقدية من مثل اختلافهم في رؤية الرسول (ﷺ) ربه ليلة الإسراء، وكان الصحابة فريقين، ومن مثل اختلافهم في كيفية وزن أفعال العباد يوم القيامة، وكانت لهم في الموضوع آراء مختلفة.

لذا فقد ظلت دائرة أهل السنة والجماعة الواسعة هي وعاء الوحدة الإسلامية، فأسعفت بالالتقاء على مشاريع بناء الأمة وخدمة المعرفة ونشر قيم الإسلام.

وقد كانت الرحلة والانتقال بين جهات العالم الإسلامي متواصلة، وغير متأثرة بالفروق العقدية الجزئية بين الشعوب الإسلامية، وبسبب تلك الرحلات المتواصلة نقل العلماء المسلمون المعارف وصوروا معايش الشعوب الإسلامية، وأنماط سلوكها وتصرفاتها وتقاليدها ومنشآتها العمرانية والاقتصادية، وحققوا التواصل الثقافي، فكان بإمكان رجل مغربي كابن بطوطة المغربي الأشعري المالكي أن يصير قاضيا في الهند رغم الاختلافات الفقهية.

وسر هذا الالتقاء هو تبني المسلمين ومن ضمنهم علماء المغرب لمضمون واسع لمفهوم أهل السنة وللسلفية، ولهم على ذلك التوسيع شواهد عديدة من أقوال العلماء في مفهوم السنة والسلفية.

والأكيد أن أهل المغرب وعلماءه خصوصا لو طاف بخلدهم أنهم ليسوا على منهج سلف الأمة، رغم ما بذلوا من عطاء كبير في خدمة القرآن وفي ضبط قراءاته، وفي نشر علومه، وفي إبلاغ رسالة الإسلام، وفي حماية بلاد المسلمين، لشكل ذلك إحباطا كبيرا لنفوسهم، وتوقيفا وشللا لحركتهم المباركة، ولسار تاريخ الإسلام سيرة أخرى مغايرة.

أهل السنة والجماعة في أقوال العلماء.

يقول البغدادي: وأما الفرقة الثالثة والسبعون، فهي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث، دون من يشتري لهو الحديث.

وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم ومتكلمو أهل الحديث منهم[159].

ويقول أبو إسحاق الشاطبي: الأقوال فيمن ينتظمهم مفهوم الفرقة الثالثة والسبعين، وهي الفرقة الناجية هم أهل السنة والجماعة.

وأورد الشاطبي خمسة تعريفات لأهل السنة والجماعة منها:

إنهم السواد الأعظم من أهل الإسلام، وهو ما يحمل عليه كلام أبي غالب، وأبي مسعود الأنصاري، وابن مسعود، وقال الشاطبي:

(159) الفرق بين الفرق عبد القاهر البغدادي ص 19 دار الكتب العلمية بيروت 1985

فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدو الأمة وعلماؤها وأهل الشريعة. ومن سواهم داخلون في حكمهم، لأنهم تابعون لهم، ومقتدون بهم، فكل من خرج عن جماعتهم فهم الذين شذوا وهم نهبة للشيطان[160].

ويقول الآمدي: وأما الفرقة الثالثة والسبعون، فهي التي كانت على ما كان عليه النبي (ﷺ) وبقية الصحابة على ما تبين من قوله (ﷺ) حين سئل عن الفرقة الناجية، قال: هم الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي.

وهذه الفرقة هي الأشاعرة والسلفية من المحدثين، وأهل السنة والجماعة، ذلك لأنهم لم يخلطوا أصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة[161].

ويقول ابن تيمية: إن السلف هم الصحابة بشهادة قول الله تعالى عنهم: ﴿والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾. **التوبة: 101.**

والسلف هم التابعون الذين قال الله فيهم: ﴿والذين ءامنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾ **الأنفال: 76.**

وقال عمن تلا هذه الطبقة: ﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا

(160) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي نسخة محمد رشيد رضا 2/260 المكتبة التجارية الكبرى

(161) أبكار الأفكار في أصول الدين يوسف الآمدي تحقيق: أحمد محمد المهدي 26/5 دار الكتب القومية القاهرة 2002

تجعل في قلوبنا غلا للذين ءامنوا ربنا إنك رءوف رحيم﴾ الحشر: 10.

فمن اتبع السابقين الأولين كان منهم[162].

إن هذه النماذج من التعاريف التي توجد لها نظائر كثيرة ترى كلها أن السلف هم السواد الأعظم من المسلمين كما قال الشاطبي، وقد قال الله تعالى عن آخر طبقة منهم: **﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين ءامنوا ربنا إنك رءوف رحيم﴾** فلم يشترط فيهم شرطا، غير أنه وصفهم بأنهم يستغفرون لمن سبقهم من إخوانهم في الإيمان، ويسألون الله أن يخلي قلوبهم من الغل على المؤمنين.

والتعاريف السابقة فيها سماحة كبيرة، وهي تسعى إلى توسيع دائرة أهل السنة ولا تسمح بإقصاء أي فريق منهم، ما لم يخلط فكره بعقائد المعتزلة أو الخوارج أو الشيعة وأمثالهم.

وميزة هذه التعاريف أنها توافق ما أفادته نصوص السنة من كون الأمة الإسلامية أكثر الأمم عددا يوم القيامة، كما أنها تصدق ما أفاده قول النبي (ﷺ): **ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة**[163].

(162) مجموع فتاوى ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 13-24. مكتبة المعارف الرياض.

(163) صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول النبي (ﷺ) بعثت بجوامع الكلم.

ومعنى هذا الحديث أن المسلمين سيكونون أكثر الأمم عددا، وهذا المعنى يتنافى مع ما يعمل عليه البعض من تقليص عدد أفراد الأمة بإقصاء الكثير منهم عن دائرة أهل السنة والسلف، وذلك بفرض اشتراطات تبين في ما سبق أنها ليست وجيهة ولا هي موضع اتفاق.

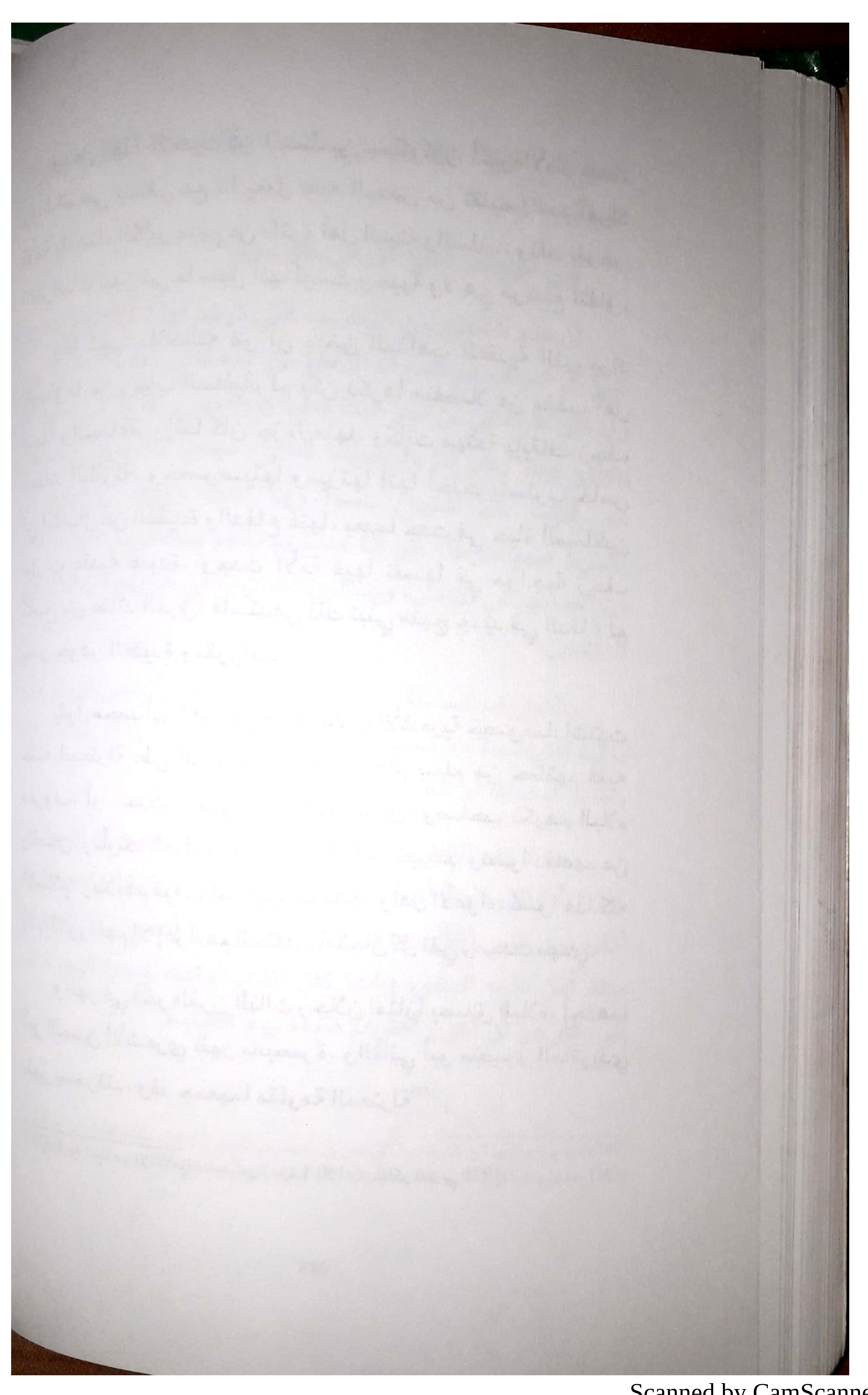
وما تجب ملاحظته هو أن بعض المذاهب العقدية التي يراد إقصاؤها عن رحاب السلفية، لم يكن فكرها منفصلا عن مذهب أهل السنة والجماعة. وإنما كان جزءا منها، وكانت مهتمة بإيقاف زحف العقائد الطارئة. وخصوصيتها وميزتها أنها أخذت بأسلوب خاص في النضال عن العقيدة والدفاع عنها، بعدما جدت في حياة المسلمين تيارات عقدية عديدة، وجدت الأمة فيها نفسها في مواجهة زحف كاسح من عقائد الفرق، فاستدعى ذلك تبني منهج جديد في الدفاع لم يمس جوهر العقيدة ومقرراتها.

يقول محمد أبو زهرة عن ظرف نشوء الأشعرية خصوصا: اشتدت حملة المعتزلة على الفقهاء والمحدثين، ولم يسلم من حملتهم فقيه معروف، أو محدث مشهور، فكرههم الناس، وصاحب نكرهم البلاء والمحن، وتأرثت العداوة، حتى نسي الناس خيرهم، ونسوا دفاعهم عن الإسلام، وبلاءهم فيه، وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء، نسوا هذا كله ولم يذكروا لهم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل تقي ومحدث مهدي.

وظهر في آخر القرن الثالث رجلان امتازا بصدق البلاء، أحدهما أبو الحسن الأشعري ظهر بالبصرة، والثاني أبو منصور الماتريدي ظهر بسمرقند، وقد جمعهما مقاومة المعتزلة[164].

---

(164) تاريخ المذاهب الإسلامية محمد أبو زهرة 180/1 دار الفكر العربي 1971.



تمثلات السلفية المغربية

لقد اتسم المغرب بعد حسمه مع الفرق الكلامية التي كانت تتصارع فيه باستقراره أخيرا على المذهب السني، وكان المغرب يستمد حرصه على السنة من الفقه المالكي الذي يتسم برفضه البات للبدع وبقطع الطريق عليها حتى لا تتغلغل في كيان المجتمع.

وقد كان مالك نفسه أنموذجا متفردا في المحافظة على السنة، وفي توقير رسول الله (ﷺ) وإعظامه، وبلغ من ذلك ما لم يبلغه الناس، وكان كثيرا ما ينشد:

وخير أمور الناس ما كان سنة
وشر الأمور المحدثات البدائع

وكتب القرافي في كتابه الذخيرة فصلا سماه كتاب الجامع، وقدم له بقوله: هذا الكتاب يختص بمذهب مالك، ولا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب[165].

وقد جمع القرافي في هذا الكتاب مجمل اعتقاد مالك، وذكر أن مالكا كان يبغض الابتداع والمبتدعين. وقد سئل عن الصلاة خلف أهل البدع العقدية وغيرهم، فقال لا أرى أن يصلى خلفهم، قيل فالجمعة؟ قال إن الجمعة فريضة. وقد يذكر عن الرجل الشيء الذي ليس عليه،

(165) الذخيرة شهاب الدين القرافي تح: محمد حجي 231/13 دار الغرب الإسلامي 1994

قال أرأيت إن استيقنت أو بلغني ممن أثق به، أليس لا أصلي عليه؟ قال إن استيقنت[166].

ومن ذلك أن مالكا كان لا يرى صيام ستة أيام من شوال متصلة بعيد الفطر تخوفا من أن تعتقد العامة أن الصوم المفروض هو شهر وستة أيام.

وقد تشرب الفقه المالكي هذا النزوع إلى الحرص على السنة، يدل على ذلك اعتناء الفقه المالكي بقواعد تهدف إل منع الوقوع في المحظور، ومنها: أصل سد الذرائع، وقاعدة الخروج من الخلاف، وقاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاحتياط.

وقاعدة الاحتياط وإن لم تكن من خصوصيات المذهب المالكي، لأن باقي المدارس الفقهية قد قالت بها، إلا أن المذهب المالكي كان أشد اعتناء بها، حتى تساءل بعض الدارسين لم لا يعد الاحتياط أصلا من أصول المذهب؟.

والاحتياط أو الورع كما عرفه القرافي: هو ترك ما لا بأس به حذرا مما به البأس[167].

ويقول الشاطبي: الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة[168].

---

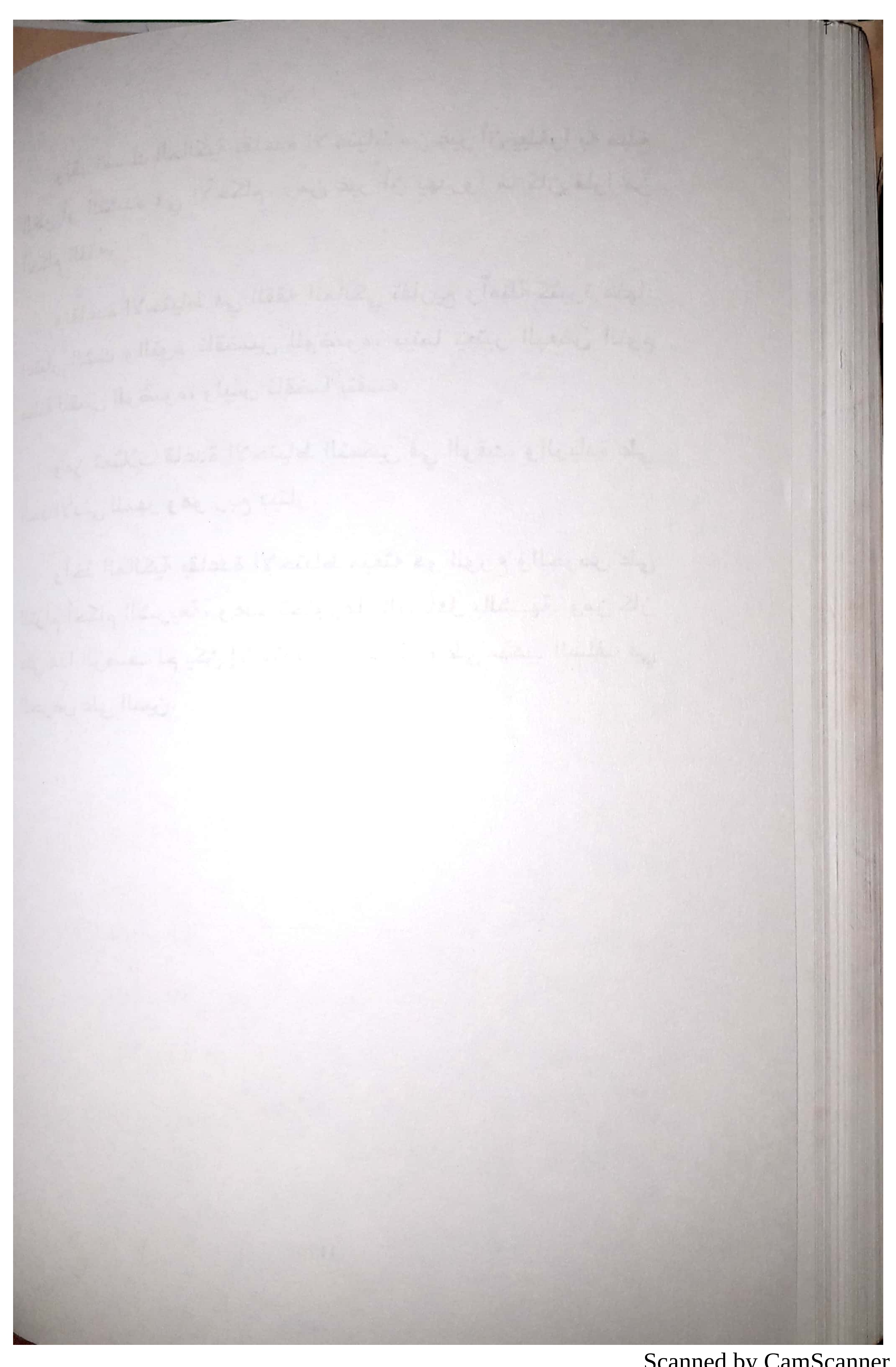
(166) سير أعلام النبلاء للذهبي 68/8 مؤسسة الرسالة بيروت ط.4. 1986.
(167) الفروق للقرافي الفرق الثامن والخمسون والمائتان. 235/4 دار المعرفة بيروت.
(168) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي. كتاب المقاصد (مقاصد المكلف في التكليف). 309/2 شرح تعليقات: عبد الله دراز . دار الكتب القاهرة 2006.

ولقد تمسك المالكية بقاعدة الاحتياط من غير أن يبلغوا به مبلغ الغلو أو التشدد في الأحكام، ومن غير أن يهدروا ما كان قارا من أحكام الفقه.

ولقاعدة الاحتياط في الفقه المالكي تفاريع وأمثلة كثيرة منها: اعتبار الشك والنوم ناقضين للوضوء، بينما يعتبر البعض النوم مظنة لنقض الوضوء، وليس ناقضا بنفسه.

ومن تمثلات قاعدة الاحتياط التمكين في الوقت، والزيادة على الحد الأدنى للمهر وهو ربع دينار.

وأخذ المالكية بقاعدة الاحتياط مبعثه هو الورع والحرص على التزام أحكام الشريعة، وعدم تجاوزها بالتساهل بالشبهة. ومن كان على هذا الوصف لم يكن إلا متمسكا بالسنة، وعلى مذهب السلف في الحرص على الدين.



اختيارات المغرب التدينية وتجلياتها السلفية

لقد أخذ المغاربة بمذهب أهل السنة والجماعة في جميع تجلياته ومظاهره، والمقام لا يسعف بأكثر من ذكر بعض تلك المظاهر، وهي:

1. أخذ المغاربة بالمذهب المالكي مدخلهم إلى السلفية.

لقد عرف المغرب الإسلام في صيغته السنية التي كان الفاتحون يتحلون بها، وقد استوطنت المغرب مذاهب فقهية سنية منها: مذهب أبي حنيفة والأوزاعي، لكن عقائد أخرى غير سنية مزاحمة انتشرت على الرقعة المغربية، فكان أخذ المغاربة بالمذهب المالكي في شقيه العقدي والفقهي موقفا حاسما أنهى وجود تلك المذاهب العقدية.

ولما كان المغاربة متشبثين بالمذهب السني، فقد ناسبهم أن يختاروا منه المذهب المالكي لاعتبارات هي أيضا سنية، لأن مذهب مالك يمزج بين عقيدة سنية ترفض الابتداع والشذوذ، وفقه فيه أثر كبير للسنة النبوية العملية التي حفظها تواطؤ أهل المدينة على العمل الذي استمر عليه النبي (ﷺ) إلى آخر أيامه، واستمر عليه عمل أهل المدينة من غير أن يبدلوا أو يغيروا، أو يلفتهم عنه قول قائل. وهذا سند أقوى من القول الذي يحتمل النسخ أو التخصيص أو غيرهما مما يمكن أن يقال عن الدليل القولي.

لقد كان ارتباط المذهب المالكي بالمدينة، باعتبارها حاضنة ومستوعبة للسنة العملية، عاملا قويا في ترجيح الأخذ به.

يروي المقدسي أن المالكية والحنفية تناظرا بمجلس السلطان بالأندلس، وانتصر كل لمذهبه. فقال السلطان من أين كان أبو حنيفة؟ فقالوا من الكوفة، وقال من أين كان مالك؟ قالوا من المدينة، فقال عالم دار الهجرة يكفينا، وقال لا أحب أن يكون في عملي مذهبان [169].

وقد كان التزام فقهاء المالكية بمذهب أهل السنة، وعدم أخذهم بأي عقيدة أخرى، سببا آخر قويا للتوجه إلى تعميم الأخذ بالمذهب المالكي، واعتماده دون غيره.

ذكر عياض عن داعي اختيار المذهب المالكي، أن هشام بن عبد الرحمن كان رجلا طلب العلم وبحث عن الرجال ونقر عن أحوالهم تنقيرا لم يبلغ شأوه كثير من أهل العلم، وكتب في ذلك إلى الفقيه أبي إبراهيم وقال: لقد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه، فإن فيها الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة، إلا مذهب مالك رحمه الله، فإنا ما سمعنا أن أحدا ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع [170]، وردد الونشريسي المقالة نفسها [171].

---

(169) جغرافية تيارات المذهبية بالمغرب الإسلامي محمد الشريف ص 115. ضمن بحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة منشورات كلية الآداب الرباط ط.1. 2008

(170) ترتيب المدارك للقاضي عياض 22/1 طبعة وزارة الأوقاف المغربية.

(171) المعيار المعرب والجامع المغرب أحمد بن يحيى الونشريسي 357/6 ط وزارة الأوقاف بالمغرب 1981

لقد تأثر المغاربة بموقف مالك من البدع على نحو ما أخذوا بفقهه، وبسبب هذا التأثر كانوا يرون أن من تمام المتابعة لمالك رفض جميع البدع العقدية.

وحين تولى سحنون بن سعيد التنوخي (ت 240) القضاء بتونس منع أهل البدع من صفرية وإباضية ومعتزلة من القضاء، ومن التدريس بالمسجد الجامع، وواجه إبراهيم بن الأغلب خوارج المغرب الأدنى.

وقاوم الفقهاء المالكية المذهب الفاطمي الشيعي بتونس مقاومة شديدة أدوا ثمنها من أرواحهم.

وبهذه الجهود وغيرها، ثبت حرص المغاربة على التزام المذهب السني دون سواه.

يقول الإصطخري: الغالب على مذاهب أهل المغرب كلهم مذهب أهل الحديث، وأغلبها عليهم في الفتوى مذهب مالك [172].

وفي القرن الثاني عشر الهجري صور الوزير الإسحاقي بعد رحلته التي قام بها إلى المشرق سنة 1114 حالة المغرب الدينية والعلمية فقال:

أما أهل المغرب فعلى مذهب مالك في الفروع، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الاعتقاد، سالمين من الشبهات والنزاعات والتشبيهات، وعلم علمائه سالم من التخليط والتدليس، وكل عالم

(172) مسالك الممالك للإصطخري المعروف بالكرخي. ص: 45 مطبعة بريل ليدن سنة 1870.

فيها رئيس فيها، يشاركون في العلوم كلها فقها وأصولا وتفسيرا وإعرابا وغير ذلك، جزاء من ربك عطاء حسابا[173].

2. الاختيار المغربي في القراءة القرآنية.

ليست سنية المغرب مجرد دعوى يسهل ادعاؤها، ثم دحضها، وإنما هي توصيف لواقع راسخ وسمة ثابتة يشهد لها أكثر من شاهد حينما تستنطق الشواهد والأدلة، ومنها أخذ المغاربة باختيارات سنية كثيرة ومتواصلة لم تتوقف عبر تاريخهم الطويل، ومن جملتها اختياراتهم في القراءة وفي التفسير.

ففي مجال اعتناء المغاربة بالقرآن الكريم، وتمسكهم به، منذ أن اعتنقوا الإسلام، فإنهم حرصوا على أن يضعوا لعلاقتهم بالقرآن نظاما مجتمعيا فريدا، يضمن أن يكون القرآن حاضرا حضورا يوميا في حياتهم، متلوّا ومحفوظا في كل نقطة من بلادهم.

لهذا فقد أحدث المغاربة تقاليد داعمة لوجود القرآن، لو رآها من لا يتحقق معنى البدعة، لقال عنها إنها بدعة، وتبتدئ هذه التقاليد من تقليد إيجاد محاضر القرآن وكتاتيبه على مستوى كل التجمعات، وقد يكون مكان التحفيظ خيمة متنقلة بالنسبة للرحل، أو خصا من الأخصاص، أو بناء من الأبنية، وقد رتب المغاربة لإلحاق الأولاد بالكتاتيب زمنا محددا هو سن الخامسة، فكانوا يحلون الأبناء بأحسن لباس، قبل إلحاقهم بالكتاب، وتحديد سن الخامسة

(173) رحلة الإسحاقي مخطوطة القرويين. ص: 253

هو تحديد مستقى مما نص عليه المحدثون من أن الخامسة هي أدنى سن للتحمل، اعتمادا منهم على أن محمود بن الربيع كان أصغر من تحمل الحديث، وقد قال: **عقلت مجة مجها رسول الله (ﷺ) في وجهي**[174].

والاحتفاء بتزيين التلاميذ، وإلباسهم لباسا خاصا يحيي فعل والدة الإمام مالك، التي يقول عنها مالك رحمه الله، حين بلغت الخامسة ألبستني أمي الطويلة، وقالت: **إذهب إلى ربيعة فتعلم من أدبه قبل علمه**[175].

ورتب المغاربة تقليد المشارطة وهو تعاقد بين سكان المحلة، وبين مدرسي القرآن، وقد يتضمن تخصيص مكافأة للمدرس إذا حذق الولد القرآن، وقد واكب الفقه المالكي المغربي هذا العقد فضبطه بفتاوى منها ما كتبه المهدي الوزاني في النوازل الجديدة الكبرى[176].

وإلى جانب ذلك، أحدث المقرؤون المغاربة تقاليد في الإملاء وفي العرض، وفي القراءة الثنائية، وفي استظهار المقروء، وفي قراءة التلاميذ جماعة، وفي إملاء نصوص ضابطة للرسم القرآني يسمونها الأنصاص.

---

(174) صحيح البخاري كتاب الدعوات باب الدعاء للصبيان بالبركة ومسح رؤوسهم.

(175) ترتيب المدارك للقاضي عياض، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. ج 130/1 ط. 1983/1 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

(176) النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد. أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني. ج.158/8. طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1998.

وللمغاربة تقاليد أخرى في تعهد القرآن، وفي تمهيد ظروف قراءته، ومن ذلك ترسيم عادة الرتبة والنوبة والملزومة، ومنها عادة أدوال في بعض مناطق المغرب.

وقد أطر العلماء المغاربة عملية إقراء القرآن وتعليمه في الكتاتيب بالكثير من الأحكام التي استمدوها من نصوص القرآن والسنة، أو من اجتهادهم في إعمال أصل المصلحة، وما كتبه المغاربة كثير يأتي في طليعته ما كتبه محمد بن الحاج العبدري (ت737) في كتابه المدخل. ونص فيه على ما يجب مراعاته في التعليم[177]، وذلك في ثلاثين صفحة ذيلها بفصل أفرده للحديث عن تزيين الألواح وعن الإصرافات[178].

وبسبب اعتناء المغاربة الكبير بالقرآن حفظا وقراءة ورسما، ظل القرآن حاضرا في حياة المغاربة، وكانت صلاة التراويح وما زالت مناسبة سنوية للتباري في إبراز الحفظ، ولا زالت المساجد المغربية التي يبلغ عددها حاليا خمسين ألفا تختم فيها سلك القرآن حفظا، وهذا ما لا يتأتى لكثير من البلاد الإسلامية التي ليست لها منظومة قوية من العادات الداعمة لانتشار القرآن واستمراره في الآفاق.

وفي مجال اختيار المغاربة لإحدى قراءات القرآن، فقد كان بإمكانهم أن يأخذوا بأي قراءة من القراءات القرآنية المتواترة، وكلها وحي فلا تتفاضل في هذا الجانب.

(177) المدخل لمحمد بن الحاج العبدري 315/2 دار الكتاب العربي ط.2 . 1972
(178) المدخل لمحمد بن الحاج العبدري 342/2 .

وفي بداية الأمر قرأ المغاربة برواية ابن عامر الشامي (ت 118) التي كانت قد شاعت في الأندلس، بحكم أن الأمويين الذين حكموا الأندلس هم شاميون في منشئهم وعاطفتهم، وقد استمرت هذه القراءة في المغرب مدة تزيد عن القرن، ثم أخذ المغاربة بقراءة حمزة بن حبيب الزيات (ت 156 هـ) لكن الاختيار الذي استقر عليه المغاربة بعد ذلك، هو قراءة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم المدني (ت 196).

وقد كان وراء تحول المغاربة إلى هذه القراءة باعث سني، يتمثل في كون نافع هو قارئ المدينة، وأنه أخذ عن سبعين تابعيا، وأنه كان يقرأ القراءة التي تمثل طريقة أداء رسول الله (ﷺ)، ولذلك قال مالك: إن قراءة نافع هي السنة[179]، وقصد مالك أنها الممثلة لأداء النبي (ﷺ)، لأنه قرأ وفق لهجته القرشية، وقرأ الآخرون وفق لهجاتهم، بناء على التوسعة التي عبر عنها قول النبي (ﷺ): **«إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف»**[180]. وقد فسر ابن العربي سنية قراءة نافع بأنها تمثل الرخصة في القراءة بالأحرف السبعة[181]. ورأى مكي بن أبي طالب أنها سنية، لأنها تمثل سنة أهل المدينة في القراءة[182]، وباستثناء هذا، فإن القراءات كلها توقيفية متلقاة عن النبي (ﷺ).

(179) كتاب السبعة في القرءات لابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف. ص: 62. ط.2. دار المعارف بمصر.
(180) صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن باب أنزل القرآن على سبعة أحرف.
(181) قراءة نافع عند المغاربة عن رواية سعيد ورش د. عبد الهادي حيتو 331 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 3003
(182) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وعلى هذا فإن سبب اختيار المغاربة لقراءة نافع، هو أنهم لاحظوا في ترجيحها الملحظ الذي لاحظوه في أخذهم بفقه مالك، الذي استند إلى عمل أهل المدينة في الترجيح بين الأحاديث الظنية فجعل الحديث الذي يعضده عمل أهل المدينة قويا يصلح لتخصيص عمومات القرآن.

وحين كان مالك يقرأ بقراءة نافع، فإن ذلك كان له أثر على فقهه أيضا. فقد روى المغاربة من طريق ابن غازي المكناسي (ت 910) أن قراءة البسملة ليست من الفاتحة. وهذا هو فقه مالك في قراءة الفاتحة في الصلاة، وقد أدرك مالك أهل المدينة يفتتحون الفاتحة بالحمد لله رب العالمين، فكان ذلك هو فقه مالك، وقد تحدث عنه ابن العربي مطولا في أحكام القرآن[183].

ومع هذا الاختيار فإن المغاربة لم يهملوا أي قراءة أخرى، لأنها كلها وحي، وقد أصبحت معاهد القراءات القرآنية في المغرب مثابات يأخذ عنها طلاب روايات القرآن من العالم الإسلامي.

وبعد هذا صار ما أنتجه علماء الغرب الإسلامي، ومن ضمنهم المغاربة أصلا أصيلا، وعمدة معتمدة لدى كل المسلمين في خدمة النص القرآني، فلا يستغني المعتنون بالقراءات عما كتبه علماء القيروان، ومنهم ابن خيرون، وابن سفيان، وما كتبه علماء الأندلس، ومنهم: أبو عمرو الداني، وابن الباذش، وابن أبي السداد، والشاطبي.

---

(183) أحكام القرآن لابن العربي 1/2. تحقيق علي البجاوي ط.2. حلبية 1967.

وعلماء القراءات والرسم القرآني بالمغرب أكثر من أن يحيط بهم العد، وقد تشكلت منهم في المغرب مدارس صنفها د. محمد المختار ولد باه، ومنها مدرسة عبد الله بن القصاب، وأبي الحسن الأنصاري القرطبي، ومحمد بن آجروم الصنهاجي، ومدرسة أبي الحسن علي بن بري التازي، ومحمد ابن إبراهيم الخراز، ومدرسة أبي عبد الله الصفار، ومدرسة أحمد بن أحمد بن غازي[184].

3. اختيار المغاربة للتفسير السني

على نحو ما اشتغل المغاربة برواية القرآن وبمرسومه، فإن طائفة منهم اهتمت بتفسيره، وكان من آكد وأكبر اهتماماتها حماية النص القرآني من أن يوظف في الدفاع عن آراء عقدية تقول بها الفرق الكلامية.

ففي القرن السادس برز عالمان يشتغلان على النص القرآني في جانبه البلاغي، ولكن من زاويتين مختلفتين، وكان أحد الرجلين هو محمود بن عمر الزمخشري (ت 538) وكان معتزليا حنفيا، وثانيهما: هو عبد الحق بن عطية الغرناطي (ت 548) وكان سنيا مالكيا.

وقد وظف الزمخشري النص القرآني لتثبيت آراء الاعتزال وللدفاع عنها دفاعا مستميتا، فألف كتاب الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

(184) تاريخ القراءات في المشرق والمغرب د. محمد المختار ولد باه. ص: 437 منشورات الإسيسكو 2001.

وألف ابن عطية تفسيرا أسماه المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، وكان من قصده أن يحرر تفسيره ويخليه من الشوائب ومن الإسرائليات، ومن كل الآراء التي بثتها الفرق في بعض كتب التفسير، وقد جاء تفسيره سنيا محررا من البدع العقدية، موجزا مختصرا سلسا في عباراته، يصل إلى أداء المعنى بأقل التعابير، بينما جاء كتاب الكشاف للزمخشري كزا في عبارته، مليئا بآراء الاعتزال كما يقول محمد الفاضل ابن عاشور[185]، وقد اعتمد ابن عطية تفسيرا مغربيا إفريقيا سابقا، وهو تفسير المهدوي (ت 440) المسمى بالتفصيل الجامع لعلوم التنزيل، وقال عنه ابن عطية: إنه متقن التأليف[186]. ووجود تفسير المهدوي واعتماده في المغرب دليل إضافي على أن المغرب كان سنيا في اختياراته التفسيرية، منذ أن حسم مع الفرق التي انتشرت على أرضه.

وقد اتجه بعض المفسرين المغاربة إلى تتبع ما في بعض كتب التفسير من آراء الاعتزال، فكتب عمر بن محمد السكوني (ت 771) تفسيرا أسماه التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في الكتاب العزيز. ولعله أن يكون قد حدا فيه حدو ابن المنَيِّر المالكي (ت 683) الذي وضع كتاب الانتصاف من الكشاف، تتبع فيه آراء الاعتزال ورد عليها.

---

(185) التفسير ورجاله محمد الفاضل ابن عاشور 97 دار الكتب الشرقية تونس. ط.2. 1972.

(186) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز عبد الحق ابن عطية 1/20 تحقيق: المجلس العلمي بفاس. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1975.

4. اعتناء المغاربة بالسنة النبوية مظهر سلفيتهم.

للمغاربة تعلق قوي بسنة النبي (ﷺ) وهديه، وقد تمثل هذا التعلق في مظاهر عديدة، منها اهتمامهم بالحديث النبوي رواية ودراية، وبكتابة السيرة النبوية ودراستها، وبالشمائل المحمدية وبالمدائح النبوية، ومن ثم اصطبغت الحياة المغربية بممارسات لها أصول من السنة النبوية.

أ. اعتناء المغاربة بالحديث النبوي.

يحرص بعض من يبتغون الاختصاص بالسلفية والاستئثار بها دون بقية المسلمين على تصوير غيرهم بأنهم ضعيفو الصلة بالحديث النبوي، أو هم عادمون لهذه الصلة بالمرة. وهذا ما جعلهم ينحرفون عن منهج السلف الذي يقوم على ترسم السنة النبوية واتباعها على نحو ما تخبر به الأحاديث النبوية.

وكثيرا ما يردد هؤلاء أن المغرب لم يكن دار حديث، وإنما كان دار فقه مذهبي، وهو ما صرف المغاربة عن الاهتمام بالسنة. وبذلك لم يكونوا على منهج السلف.

وأرى أن هذه الدعوى أصبحت تتعاظم بقدر ما لدى المخاطبين بها من جهل بالتاريخ العلمي للمغرب، وبالعدد الوفير من المحدثين الذين لم يخل منهم عصر من الأعصر بالمغرب.

إن أول ما تتعين الإشارة إليه هو أن دعوى انفصال الفقه عن الحديث وعن القرآن هي دعوى باطلة، لأنها تقوم على الإيهام بأن أئمة

المذاهب اشتغلوا بالفقه معرضين عن السنة، فكان الفقه بديلا عنها، كما أن هذه المقالة توهم بأن أمثال مالك وغيره من أئمة المذاهب لم يكونوا من السلف، ولم يكونوا على تشبث كبير بسنة الرسول (ﷺ)، فلذلك أعرضوا عنها واتجهوا إلى الفقه المخالف لها، وهذا الادعاء هو على الخلاف من واقع حال الأئمة، وما عرف عنهم من اشتغال مبكر بالحديث، ومن توقير لرسول الله (ﷺ)، ومن تمسك بسنته عليه السلام.

ودعوى الانفصال بين الفقه والسنة إن رددها بعض المسلمين عن سذاجة أو حماس غير مؤسس على علم، فإنها تعود في نشأتها إلى دعوى أسبق، أعلنها من قبل كبار المستشرقين من أمثال شاخت الذي زعم أن نصوص الشريعة قاصرة عن استيعاب النوازل والمستجدات، فلذلك كان عمل الفقهاء تتميما للنقص الحاصل في النصوص.

ثم إن دعوى خلو المغرب من المحدثين هي دعوى أخرى باطلة، لأنها دعوى عريضة تحاول أن تلغي تاريخا طويلا من صحبة المغاربة للسنة، ومن عنايتهم بالحديث وبالسيرة وبالشمائل النبوية وبغيرها من المعارف التي لدى المغاربة كم هائل من مصنفاتها.

إن الذي يدفع البعض إلى مثل هذه المقالة، هو ما قال به البعض من أن المغاربة ليس لهم سند عال في الحديث، باستثناء رواية يحيى بن يحي للموطأ، والحقيقة أن صلة المغاربة بالحديث هي صلة قديمة تقترن بلحظة اعتناقهم الإسلام، ما دام الإسلام قائما على أصلين،

هما الكتاب والسنة. ومن غير المنطقي أن يكون الفاتحون قد بلغوا القرآن دون السنة، مع أن مدار كثير من الأحكام الفقهية عليها، وهي مستمدة منها، والواقع هو أن الذي تأخر هو علم الحديث الاصطلاحي، بما فيه من نقد الأسانيد وجمع الروايات ومعرفة العلل.

وإلا فقد وجد في الأندلس والمغرب في زمن مبكر محدثون كبار اتصلوا بكبار المحدثين في المشرق ورووا عنهم، ومن هؤلاء: معاوية بن صالح الحضرمي [187]، راوية حديث أهل الشام الذي دخل الأندلس سنة 123 هـ، وداوود بن جعفر بن أبي صغير [188]، الذي قيل إنه أملى على أحد تلاميذه ثلاثة آلاف حديث، وحبيب بن الوليد المعروف بدحّون توفي بعد المائتين [189]، وصعصعة بن سلام [190].

وصلة المغاربة بالحديث لا يمكن أن يعبر عنها معيار مفرد هو علو الإسناد، وإنما يعبر عنها بكيفية أدق معيار آخر هو اتصال المغاربة بكبار المحدثين، وهم بصدد تصنيفهم لمصنفات الحديث، ومشاركتهم لهم في مشيخاتهم، وهو ما جعلهم أقرانا لهم. كما يعبر عن هذه الصلة معيار آخر هو مرويات المغاربة التي تقع على أوثق الأسانيد التي رويت بها كتب الحديث.

---

(187) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني 10/209 دار الفكر بيروت.

(188) الديباج المذهب لابن فرحون تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور 359/1 دار التراث القاهرة. 1972

(189) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري. تحقيق: إحسان عباس. 2/502 ط. 1968 دار صادر بيروت لبنان

(190) جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس لأبي عبد الله الحميدي، تحقيق: إبراهيم الأبياري. ص: 379 دار الكتاب اللبناني بيروت ط.2. 1983. وتاريخ مدينة دمشق ترجمة 2880 لابن عساكر تحقيق محب الدين العمروي 78/24 دار الفكر 1995

• اتصال المغاربة بالمحدثين في زمن تصنيف كتب الحديث.

اتصال المغاربة بمالك بن أنس.

إذا كان مالك هو أول من صنف كتابا في الصحيح، حسبما انتهى إليه إلحاق ابن عبد البر (ت 463) لمراسيله وبلاغاته فيما كتبه في التمهيد والاستذكار، وحسبما كمله ابن الصلاح بإسناده الأحاديث الأربعة، مع استحضار تحفظ عبد الله بن الصديق[191].

فإذا كان مالك أول من صنف في الصحيح، فإن الرواة يذكرون أن أكثر من عشرين رجلا من أهل المغرب اتصلوا بمالك، وحملوا عنه الموطأ والفقه، يذكر القاضي عياض رجالا منهم:

سعيد بن عبدوس، وقد لقي مالكا وسمع منه الموطأ[192]. والغازي بن قيس[193]، وقد سمع مالكا وهو أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون[194]، وسعيد بن أبي هند أبو عثمان[195]، ويحيى بن مضر القيسي[196]، ويحيى بن يحيى الليثي[197]، وقد أخذ عن مالك الموطأ في آخر حياته، وقرعوس بن العباس[198]،

---

(191) رسالة في وصل البلاغات الأربع لابن الصلاح، ص:4. تحقيق: عبد الله بن الصديق، ط. 1979

(192) ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض 113/3

(193) المصدر نفسه 114/3

(194) المصدر نفسه 116/3

(195) المصدر نفسه 123/3

(196) المصدر نفسه 126/3

(197) المصدر نفسه 379/3

(198) المصدر نفسه 325/3

ومحمد بن بشير[199]، وطالوت بن عبد الجبار المعافري[200]، وعبد الرحمن بن موسى الهواري[201]، ومحمد بن يحيى السبائي[202].

ب. اتصال محمد بن وضاح بمحدثين بالمشرق.

يذكر أحمد بن يحيى الضبي أن محمد بن وضاح (ت 287) رحل إلى المشرق فسمع من شيوخ كثيرين منهم: أبو بكر بن أبي شيبة صاحب المصنف[203]، وسمع من يحيى بن معين، وقيل إن ابن معين سأل ابن وضاح: هل جمعتم حديث معاوية بن صالح؟ قال ابن وضاح: لا. فقال ابن معين: أضعتم والله علما عظيما[204].

وخلال رحلتي ابن وضاح اتصل بشيوخ كثيرين أحصى منهم د. نوري معمر 14 شيخا في الرحلة الأولى[205]، و 165 شيخا في رحلته الثانية[206].

وذكر عياض أن من أعلام المحدثين الذين لقيهم ابن وضاح أحمد بن حنبل وابن معين وابن المديني وعبد الله بن ذكوان وأبا خيثمة[207].

---

(199) المصدر نفسه 327/3

(200) المصدر نفسه 340/3

(201) المصدر نفسه 343/3

(202) المصدر نفسه 345/3

(203) بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس أحمد بن يحيى الضبي ترجمة 291 ص: 115 تحقيق: د. روحية عبد الرحمن السويفي دار الكتب العلمية بيروت ط1. 1997 - ترتيب المدارك 431/4

(204) قضاة قرطبة وعلماء إفريقية محمد بن حارث الخشني، نشرة عزت العطار الحسني ص: 31. مكتبة الخانجي القاهرة ط 2. 1994

(205) محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس د. نوري معمر ص: 61 مكتبة المعارف الرباط 1983

(206) المصدر السابق ص: 65

(207) ترتيب المدارك لقاضي عياض 436/4

واشترك ابن وضاح مع البخاري في 29 شيخا[208].

واشترك ابن وضاح مع مسلم في 27 شيخا[209].

واشترك ابن وضاح مع أبي داوود في 53 شيخا [210].

واشترك ابن وضاح مع الترمذي في 16 شيخا[211].

واشترك ابن وضاح مع ابن ماجه في 77 شيخا[212].

واشترك ابن وضاح مع النسائي في 38 شيخا[213].

وقد عرف عن ابن وضاح بأنه لا يأخذ إلا عن الثقات وأنه لا يأخذ عن الضعفاء.

ج. اتصال بقي بن مخلد بالمحدثين بالمشرق[214]

لقد اتصل بقي بن مخلد بالإمام أحمد، وأخذ منه زمن محنته، وهذا خبر ذكره غير واحد من المؤرخين[215]، ولو أن الذهبي حاول أن يشكك فيه[216].

---

(208) المصدر السابق ص: 70
(209) المصدر السابق ص: 72
(210) المصدر السابق ص: 73
(211) المصدر السابق ص: 76
(212) المصدر السابق ص: 77
(213) المصدر السابق ص: 79
(214) جذوة المقتبس للحميدي ص: 274
(215) تاريخ مدينة دمشق لعلي بن الحسن بن عساكر 357/10 تحقيق محب الدين العمروي دار الفكر بيروت 1995.ـ سير أعلام النبلاء للذهبي 291/13 مؤسسة الرسالة ط.2. 1984
(216) سير أعلام النبلاء للذهبي 294/13

وبالإضافة إلى هذا فقد شارك بقي الكثير من المحدثين مشيخاتهم.

فقد شارك بقي بن مخلد الإمام أحمد في سبعة عشر شيخا[217].

وشارك بقي بن مخلد الإمام البخاري في خمسة وخمسين شيخا[218].

وشارك بقي مسلما في تسعة وثمانين شيخا[219].

وشارك بقي أبا داود في ثلاثة ومائة من شيوخه[220].

وشارك بقي ابن ماجه في واحد ومائة من الشيوخ[221].

وشارك بقي الترمذي في خمسة وخمسين شيخا[222].

وشارك بقي النسائي في ثمانية وثمانين شيخا[223].

وقد يسر لبقي هذا الإكثار من الأخذ عن الشيوخ طول ارتحاله في المشرق، إذ إنه قد قام برحلتين استمرت أولاهما عشرين سنة، واستمرت أخراهما أربع عشرة سنة، فتأتى له أن يتصل بعدد كبير من المحدثين.

---

(217) الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد شيخ حفاظ الأندلس 116/1 د. نوري معمر منشورات عكاظ.
(218) المصدر نفسه 200/1
(219) المصدر نفسه 206/1
(220) المصدر نفسه 220/1
(221) المصدر نفسه 229/1
(222) المصدر نفسه 234/1
(223) المصدر نفسه 237/1

وقد تسنى له بعد ذلك وضع مصنفات أهمها مصنفه الفريد الذي رتبه على أسماء الصحابة رضي الله عنهم، فروى عن ألف وثلاثمائة صحابي ونيف، ثم رتب مرويات كل صحابي وفق الأبواب، فصار مصنفه متفردا، إذ جمع بين طريقتي المسانيد والجوامع.

وقد بلغ درجة عالية في جودة التأليف، يقول عنها الحميدي: فصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد للإسلام لانظير لها، وكان متميزا لا يقلد أحدا، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل، وجاريا في مضمار أبي عبد الله البخاري، وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، وبعبد الرحمن النسائي رحمة الله عليهم[224].

د. وثوقية الأسانيد التي اعتمدها المغاربة

حين كان علماء الغرب الإسلامي بصدد رواية مصنفات الحديث، فإنهم قد أخذوا بأوثقها، ومن ذلك:

أخذ المغاربة لموطأ مالك.

إن المغاربة اعتمدوا رواية يحيى بن يحيى الليثي(ت 234) للموطأ، وصار إطلاق الموطأ لديهم ينصرف إلى رواية يحيى، وميزة هذه الرواية، أن يحيى قد سمع الموطأ من مالك في آخر حياته، فأخذه عنه في صيغته النهائية إلا ثلاثة أبواب من كتاب الاعتكاف، لأن مالكا كان ينقح موطأه فجاءت رواياته مختلفة، ومنها رواية يحيى بن يحيى، وابن بكير، وأبي مصعب، وابن وهب، وضعف استعمالها إلا موطأ

(224) جذوة المقتبس للحميدي. ص: 274

يحيى ثم ابن بكير. وقد انصبت الرواية على هذه بعد أن دخلت الأندلس جهود علماء كبار خدموها، وأولهم ولده عبيد الله بن يحيى (ت 298). فأصبح بإمكان المغربي الأندلسي أن يصل إلى مالك بسند أبي عبد الله ابن الطلاع (ت 497) إلى أبي الوليد يونس بن مغيث إلى أبي عيسى الليثي إلى عبيد الله بن يحيى إلى يحيى بن يحيى إلى مالك.

وقد اشتغل المجلس العلمي الأعلى بالمغرب بإخراج نسخة موثقة لرواية يحيى بن يحيى للموطأ، واعتمد في ذلك ثلاثة أصول[226] هي: أصل الزاوية الحمزية الذي انتقل إلى تونس، وأصل أبي عبد الله بن الطلاع (ت 497)، وأصل أبي محمد شريح الرعيني (ت 539)، وإلى جانب هذه الأصول فقد استعان محققو النسخة بأصول أخرى[227].

وقد جاءت هذه النسخة المغربية الأخيرة في وثوقها وجودة إخراجها على مستوى عال من الجودة والإتقان[228].

أخذ المغاربة صحيح البخاري

حين أخذ المغاربة صحيح البخاري، فإنهم قد اختاروا رواية محمد بن يوسف الفِربري (ت 320) وكانت هي الرواية التي وصلت المغرب مع رواية إبراهيم بن معقل النسفي(ت 295)، كما يفيد ذلك

(225) ترتيب المدارك 421/4

(226) مقدمة الموطأ رواية يحيى بن يحيى. تحقيق: المجلس العلمي الأعلى. ص: 45 مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2013.

(227) المصدر نفسه ص:47

(228) كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رواية يحيى بن يحيى الليثي نسخة المجلس العلمي الأعلى. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2013.

القاضي عياض[229]، إذ يقول لم يصل إلينا من غير هذين الطريقين عنه، ولا دخل المغرب والأندلس إلا عنهما، على كثرة رواة البخاري عنه لكتابه. وأفاد عياض أن الذين رووا الصحيح عن البخاري تسعون ألف رجل[230].

وميزة رواية الفربري أنها رواية كاملة وموثقة، رواها عن البخاري في آخر حياته، فهي من هذا الجهة شبيهة برواية يحيى بن يحيى للموطأ، وقد نقلت رواية الفربري واشتهرت بالمغرب برواية ستة أشخاص منهم: أبو زيد المروزي (ت 371) ومحمد بن محمد الجرجاني (ت 398)، ومنهما سمع الإمام أبو محمد عبد الله الأصيلي (ت 392) نسبة إلى أصيلة بالشمال المغربي.

ورواية الأصيلي تحدث عنها ابن حجر في مقدمة فتح الباري، وذكر سنده إليها[231]، وهي التي اعتمدها كثير من العلماء، وقابلوا عليها أصولهم، مثلما فعل عياض حين صحح نسخة البخاري على أصل الأصيلي، وأقام عليها كتابه مشارق الأنوار، وكثيرا ما كان ابن حجر يستند إليها في فتح الباري.

وقد اشتهرت في المغرب رواية أبي عمران موسى بن سعادة البلنسي (توفي عقب عام 522) لصحيح البخاري، وذكر المنوني

---

(229) مشارق الأنوار على صحيح الآثار للقاضي عياض. 1/ 36. تحقيق: أحمد البلعمشي. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1982

(230) المصدر السابق 1/36

(231) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني نسخة عبد العزيز بن باز 10/1 دار الفكر للطباعة

أن هذه النسخة لا يتعدى العلم بها العقد الرابع من المائة الهجرية التاسعة، حيث تمت مقابلة نسخة من الجامع بأصل ابن سعادة قراءة على محمد بن يحيى السراج، وتمت عام 836[232].

وتحدث ابن الأبار عن ابن سعادة وترجمه ترجمة حافلة في كتابه معجم أصحاب أبي علي الصدفي[233]، وذكر المقري أنه سمع من أبي علي الصدفي واختص به، إذ كان صهره، وإن كان المقري ذكر تاريخا متأخرا لوفاته[234].

وميزة نسخة ابن سعادة أنها منقولة عن أصل الصدفي المكتوب من نسخة علي بن محمد بن محمود المقروءة على أبي ذر الهروي، وقد طاف الصدفي بأصله في الأمصار وسمعه وقابله على نسخ شيوخه بالعراق ومصر والشام والحجاز والأندلس، واعتنى ابن سعادة بنسخته التي بخطه فقابلها وصححها وقرأ بها على الصدفي، وكتب الصدفي على أول السفر الثاني تصحيح سماع تلميذه لسائره عام 493.

وقد جاءت نسخة ابن سعادة في الدرجة العليا من الصحة، يقول ابن الأبار عن ابن سعادة: إنه قرأ الموطأ وكتب صحيحي البخاري ومسلم بخطه، وتكرر السماع فيهما على أبي علي نحو ستين مرة[235].

---

(232) قبس من عطاء المخطوط المغربي محمد المنوني 104/1 دار الغرب الإسلامي بيروت 1999

(233) معجم أصحاب علي الصدفي ترجمة 167 ص: 188 مكتبة الثقافة الدينية ط.1. 2000

(234) نفح الطيب لأحمد بن محمد المقري 160/2 ط.1. 1986. دار صادر بيروت

(235) معجم أصحاب علي الصدفي لابن الأبار ص: 190

يقول الكتاني عن رواية ابن سعادة لصحيح البخاري: إنها معتمد المغاربة، وبها يفتخرون، وقد كان الشيخ أبو محمد عبد القادر الفاسي يقول: رواية ابن سعادة هي أفضل من الروايات التي عند ابن حجر، وهي معتمدة عندنا في المغرب وهي مسلسلة بالمالكية[236]. وذكر أن الحافظ إدريس العراقي ذكر أن رواية عياض عن الصدفي أفضل من رواية ابن سعادة عن الصدفي[237].

يقول ابن فرحون حكاية عن أكابر شيوخه أنه قال: لم يكن عند شيوخنا مثل كتبهم في صحتها وإتقانها وجودتها[238].

وقد كتب هذا الأصل المغربي برسم أبي المحاسن يوسف بن محمد الفاسي، وأصبحت هذه النسخة تعرف بالشيخة نظرا لوفرة المنتسخات المغربية منها[239].

أخذ المغاربة لصحيح مسلم.

حين أخذ المغاربة صحيح الإمام مسلم، فقد تفردوا برواية أحمد بن علي القلانسي(ت 704)، وسمعوها بمصر من أبي العلاء عبد الوهاب عيسى بن ماهان (ت 388)، وقد كتب الحافظ الدارقطني إلى أهل مصر ليكتبوا صحيح مسلم عن ابن ماهان، ووصفه بالثقة والتمييز.

---

(236) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات عبد الحي الكتاني نسخة د. إحسان عباس 1030/2 دار الغرب الإسلامي بيروت.

(237) المصدر نفسه 1032/2

(238) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور 262/2 دار التراث القاهرة.

(239) قبس من عطاء المخطوط المغربي محمد المنوني 1/106 دار الغرب الإسلامي ط1. 1999

والمعلوم أن أهل المغرب كانوا يقدمون صحيح مسلم على صحيح البخاري من زاوية الصناعة، لأن مسلما كان لا يقطع الحديث على الأبواب، ولا يتدخل بعنوان، فلم يكن فيه بعد الخطبة إلا الحديث السرد.

أ. وفرة رجال الحديث بالمغرب.

إن الذين يروجون لدعوى أن المغرب كان دار فقه ولم يكن دار حديث، يتجاهلون تاريخا حافلا في خدمة الحديث النبوي، إذ لم يخل أي عصر من تاريخ المغرب من محدثين كبار هم من الكثرة بحيث يستعصي إحصاؤهم، ومنهم:

دراس بن إسماعيل (ت 357)، وأبو محمد بن إبراهيم الأصيلي(ت 372)، وأبو عمران الفاسي(ت 470).

ومنهم: بكار بن برهون بن الغرديس (ت 493)، وكان قد سمع صحيح البخاري من أبي ذر الهروي. ومنهم: القاضي محمد بن عيسى التميمي (ت 505)، وعبد الجليل القصري (ت 608)، وإبراهيم بن خلف السلمي المعروف بابن فرتون (ت 538)، والقاضي عياض السبتي(ت 544). ومنهم: عمر بن الحسن بن دحية (ت 633)، وأخوه عثمان بن الحسن بن دحية (ت 634)، ومحمد بن عبد الله بن الطاهر الصقلي(ت 538)، وعلي بن محمد الكتامي (ت 680)، أبو الحسن علي بن محمد بن القطان الفاسي (ت 628)، وعبد الرحمن السهيلي (ت 581)، وعبد الحق الإشبيلي (ت 582)، وأبو

بكر ابن الجد (ت 586)، وسليمان الكلاعي (ت 634)، ومحمد بن أبي يحي أبو بكر بن خلف بن فرج بن صاف الأنصاري (ت 642)[240]. وإبراهيم بن محمد بن هارون المرادي (ت 664)،

ومنهم: عبد العزيز العبدوسي الذي أعجب العلماء التونسيون بحفظه، وانضموا إلى حلقة درسه، ومحمد بن عمر بن رشيد السبتي(ت 722)، الذي جمع مروياته في رحلته ملء العيبة. ومنهم: عبد المهيمن الحضرمي (ت 749)، وقد سماه ابن خلدون إمام المحدثين، وله مشيخة تبلغ ألف شيخ، ومنهم: محمد بن عبد الملك الأوسي(ت 703)، ومحمد بن علي العبدري الحاحي (ت 700)، ويحيى ابن أحمد السراج الفاسي (ت 803)، ومنهم: سُقَين السفياني (ت 956)، ومحمد بن قاسم القصار (ت 1012)، ومنهم يحيى بن محمد السراج (ت 1008)، ومحمد بن عبد السلام بناني (ت 1163)، وإدريس العراقي الفاسي (ت 1183)، وحمدون بن الحاج (ت 1232)[241].

ويكفي أن يكون من أنباه علماء الحديث والشمائل بالمغرب القاضي عياض السبتي (ت 544) الذي كتب كتبا عديدة محررة في رواية الحديث ودرايته، ومنها كتابه إكمال المعلم بفوائد مسلم[242]، وقد أكمل به كتاب المعلم للمازري، وصار كتاب الإكمال أصلا في

---

(240) ينظر تاريخ النبوغ المغربي عبد الله كنون صفحات: 49 و51 و52 و 76 و 79 - حضارة الموحدين محمد المنوني ص: 35 ط. دار توبقال الدار البيضاء 1989. وورقات حضارة المرينين محمد المنوني ص: 282 منشورات كلية الآداب بالرباط 1996.

(241) النبوغ المغربي عبد الله كنون ج:1 صفحات: 148 و194 و246 و247 و293 و297.

(242) شرح إكمال المعلم بفوائد مسلم تحقيق: د. يحيى إسماعيل 24 دار الوفاء 1998.

فهم صحيح مسلم. ووضع عياض كتاب الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وضبط السماع، وجعله كتابا منهجيا تحدث فيه عن تحمل النص الحديثي وضبطه وتوثيقه[243].

وقد انتهى الاشتغال بالحديث أخيرا إلى أفراد وأسر مغربية، ومن هؤلاء: محمد بن عبد الكبير الكتاني(ت 1327)، وأبو شعيب الدكالي (ت 1356)، والمدني بن الحسني (ت 1378)، وأحمد بن الصديق الغماري (ت 1380)، وعبد الله بن الصديق الغماري (ت 1413)، وعبد الله التليدي.

وفي سنة 1964 شهد المغرب انطلاقة نهضة قوية للحديث وعلومه، وذلك حينما أمر جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله بإنشاء دار الحديث الحسنية التي قضت من عمرها أزيد من خمسين عاما في تدريس الحديث وعلومه، وفي نشر ذخائره ومصادره، فأحدث ذلك نهضة حديثية قوية لا زال المغرب يتفيأ ظلالها.

وقد واكب هذه النهضة اعتناء وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بنشر الكثير من مصادر الحديث النبوي، وفي طليعتها كتاب التمهيد لابن عبد البر، وكتاب مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض السبتي وغيرهما من المصادر الحديثية.

وقد بلغ من اهتمام المغاربة بالحديث أن بعض ملوكهم كان لهم اشتغال بالحديث، فكانوا يطلبون الأسانيد العالية، وكانوا يستقدمون

(243) الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض تحقيق: سيد أحمد صقر. ص: 12 دار التراث القاهرة 1970.

إلى مراكش من سمعوا بتضلعهم من المحدثين، وقد ذكر منهم الأستاذ عبد الهادي الحسيسن محمد بن إبراهيم المعروف بابن الفخار المالقي (ت 590)[244]. وعبد الله الحجري (ت 591)[245]، وأحمد بن سلامة الأنصاري المعروف بابن الصيقل (598)[246]، ومحمد بن علي بن طاهر (ت 598)[247]، ومحمد بن محمد اللخمي الباجي (ت 635)[248]، وأحمد بن عتيق الذهبي البلنسي (ت 601)[249].

ويعطي صورة تقريبية عن كثرة المحدثين بالمغرب، أن الحافظ الذهبي ترجم للحفاظ فأورد أسماء 748 محدثا مغربيا ضمن 1167 من الحفاظ من مختلف بلاد الإسلام، واقتصر على من سماه حافظا دون من كان محدثا فقط.

وقد تتبع د محمد بن عبد الله التليدي أسماء المحدثين المغاربة ومصنفاتهم في معجم أسماه تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه، وأحصى في الجزء الأول منه 1213 محدثا[250].

فإذا كانت هذه مجرد نماذج معبرة عن وجود الحديث وجودا قويا في المغرب، فهل يصح بعد أن يقال إن المغرب قد خلا من المحدثين؟.

(244) مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي عبد الهادي الحسيسن 2/6 ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1983.
(245) المصدر نفسه 8/2.
(246) المصدر نفسه 9/2. والإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام العباس بن إبراهيم 2/91 طبعة الملكية بالرباط 1974.
(247) المصدر نفسه 10/2
(248) المصدر نفسه 11/2
(249) المصدر نفسه 12/2
(250) تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه. د، محمد بن عبد الله التليدي. ص:301. دار البشائر الإسلامية بيروت ط1. 1995

ومما تميز به المغاربة أن بعض ملوكهم كانوا أهل حديث، فكان يوسف بن عبد المومن يحفظ الصحيحين.

وكان يعقوب المنصور كما يقول المقري يحفظ متن الأحاديث ويتقنها، ويتكلم في الفقه كلاما بليغا، وكان فقهاء الفقه يرجعون إليه في الفتاوى، وله فتاوى مجموعة حسبما أدى إليه اجتهاده، وصنف كتابا جمع فيه متون أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات سماه الترغيب(251).

وكان أبو سعيد عثمان بن يعقوب المنصور من أهل العلم، وكان أخوه الأمير أبو مالك ممن له اليد الطولى في الأدب، وكان السلطان أبو الحسن بن أبي سعيد من كبار العلماء، وكان أخوه الأمير أبو علي محبا للعلم منتحلا لفنونه، وكان السلطان أبو عنان بن أبي الحسن فقيها، يناظر العلماء الجلة، حافظا للحديث عارفا برجاله.

وقد كتب محمد بن مرزوق الخطيب (ت 781) ثبتا، جمع فيه روايات السلطان أبي عنان المريني (ت 759) لأسانيد الكتب التي انعقد على تصحيحها إجماع المسلمين، وهي: الجامع الصحيح للبخاري، والمسند الصحيح لمسلم بن الحجاج، والجامع لأبي عيسى الترمذي، والموطأ لملك بن أنس، وسنن أبي داود، وسنن النسائي. وسمى ابن مرزوق كتابه واسطة العقد الثمين في أسانيد الكتب التي انعقد على صحتها إجماع المسلمين من رواية السلطان

(251) نفح الطيب لأحمد المقري 102/3

أبي عنان أمير المومنين، وحقق الكتاب نور الدين الحميدي الإدريسي[252].

وكان السلطان أبو العباس أحمد بن أبي سالم، وولده أبو فارس عبد العزيز من أهل العلم[253].

وكان السلطان سيدي محمد بن عبد الله من أهل العلم، فجلب إلى المغرب مسانيد أبي حنيفة وأحمد والشافعي، وأمر علماء عصره بشرح مؤلف الصغاني الحديثي، فشرحه الشيخ التاودي ابن سودة، ورتب السلطان أوقاتا لسرد الحديث[254].

وكان للمولى سليمان مجلس علم يلقي فيه الدرس، وقد حضره إبراهيم الرياحي لما وفد عليه من تونس، وأشاد به وأثنى على علم المولى سليمان[255]. ووزع المولى سليمان على علماء فاس الأربعين النووية لشرحها[256].

وكان الحسن الأول يختم في عيد الفطر بالرباط صحيح البخاري، وكان المولى عبد الحفيظ من العلماء، وقد أسس المطبعة

---

(252) واسطة العقد الثمين في أسانيد الكتب التي انعقد على صحتها إجماع المسلمين برواية السلطان أبي عنان أمير المومنين لمحمد بن مرزوق الخطيب تحقيق نورد الدين الحميدي الإدريسي ص: 61 شركة دار البشائر بيروت 2016.

(253) النبوغ المغربي عبد الله كنون 188/1

(254) النهضة العلمية على عهد الدولة العلوية عبد الرحمن بن زيدان تحقيق: مصطفى الشابي ص 108 ط الرباط 2016.

(255) مسامرات الظريف بحسن التعريف لمحمد بن عثمان السنوسي تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. ص: 162 - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية محمد مخلوف. ص: 387 دار الكتاب العربي بيروت

(256) النهضة العلمية على عهد الدولة العلوية عبد الرحمن بن زيدان تحقيق: مصطفى الشابي ص 158 ط الرباط 2016.

الحديثة بفاس بعد المطبعة الحجرية الأولى، ونشرت مؤلفات منها: نشر البنود على مراقي السعود، وكتاب فتح الأقفال ومزيل الإشكال على لامية الأفعال، وكتاب فيض الفتاح على نور الأقاح، ونشر المولى عبد الحفيظ كتاب الروض الأنف للسهيلي.

وقد أحدث الملوك العلويون حديث الإنصات عام 1120 هـ، وحبست أوقاف ورباع على قراءة الحديث بفاس بشرح ابن حجر.

وترسخت في المغرب عادة طيبة هي عقد مجالس التحديث التي يترأسها الملوك، ولا زالت الدروس الحسنية بالمغرب ميراثا حضاريا وتقليدا علميا يحيل على ماض طويل في صحبة الحديث والعناية به.

ولا زال صحيح البخاري يتلى في مساجد المغرب في شهور شعبان ورمضان وشوال، ويختم بسرد الحديث الأخير منه، ثم صارت ختمات البخاري لونا من التأليف تميز به العلماء المغاربة. وكل هذا ينبئ عن سنية المغاربة وتعلقهم بسنة النبي (ﷺ) وسلف الأمة.

ب. اهتمام علماء الغرب الإسلامي بالسيرة النبوية.

لقد كانت محبة المغاربة للرسول (ﷺ) باعثا قويا على التعرف على حياته (ﷺ) وأحواله وتصرفاته ومنجزاته، فلذلك كان اهتمامهم بالسيرة النبوية مستوحى من محبتهم للنبي (ﷺ)، ومن رغبتهم في التأسي به، فوضعوا مصنفات عديدة للسيرة النبوية.

وكتب السير التي كتبها علماء الغرب الإسلامي كثيرة جدا، وقد تقصى الكثير منها د. محمد يسف في كتابه المصنفات المغربية في

السيرة النبوية ومصنفوها، بيد أنه ذكر أن ما فاته من مصنفات في السيرة النبوية ليس قليلا[257]، وذكر من كتب السيرة على الأخص:

كتاب المغازي، لعبد الملك بن حبيب (ت 238)[258]. وكتاب السير والمغازي لمحمد بن سحنون (ت 256)[259]. وكتاب اختصار سيرة الرسول (ﷺ) لأبي عيسى القرطبي (ت 367)[260]. وكتاب الجامع في السنن والأدب والمغازي والتاريخ لابن أبي زيد القيرواني (ت 386)[261]. وكتاب جوامع السيرة حجة الوداع لابن حزم القرطبي (ت 456)[262]. وكتاب الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر القرطبي (ت 463)[263]. وكتاب تحقيق المذهب من أن النبي (ﷺ) كتب لأبي الوليد الباجي (ت 474)[264]. وكتاب مختصر السير والمغازي لابن إسحاق، لأبي زيد البلنسي (ت 523)[265]. وكتاب كُتاب النبي (ﷺ)، شرح حديث الإفك، نعل النبي (ﷺ)، وشرح حديث أم زرع[266]. وكتاب الإعلام في اختصار سيرة ابن هشام لأبي القاسم القطي (ت548)[267]. وكتاب الدر المنظوم في سيرة رسول الله (ﷺ)

---

(257) المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها. د. محمد يسف 14/1 مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1992

(258) المصنفات المغربية 21/1.

(259) المصنفات المغربية 28/1.

(260) المصنفات المغربية 33/1.

(261) المصنفات المغربية 38/1.

(262) المصنفات المغربية 47/1.

(263) المصنفات المغربية 57/1.

(264) المصنفات المغربية 71/1.

(265) المصنفات المغربية 88/1.

(266) المصنفات المغربية 91/1 و97.

(267) المصنفات المغربية 100/1.

لابن خلف اللخمي المعروف بابن هشام (ت577)[268]، وكتاب الروض الأنف والمشرع الروى فيما اشتمل عليه كتاب السيرة واحتوى، لأبي القاسم السهيلي (ت581)[269]. وكتاب الغزوات الضامنة الكافلة، والفتوح الجامعة الحافلة، لأبي القاسم ابن حبيش (ت 584)[270]، وكتاب اللمعة في ذكر أزواج النبي (ﷺ) وأولاده السبعة لأبي عبد الله التميمي الفاسي (ت 604)[271]، وكتاب الإملاء في غريب السيرة لابن إسحاق، لأبي ذر الخشني الجياني (ت 406)[272]، وكتاب الإشراق في اختصار سيرة ابن إسحاق، لأبي يحيى التجيبي المرسي (ت607)[273]، وكتاب المستوفى في أسماء المصطفى شرح أسماء المصطفى (ﷺ)، لأبي الخطاب ابن دحية السبتي (ت 633)[274]، وكتاب الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، لأبي الربيع الكلاعي الأندلسي (ت 634)[275].

ويعتبر كتاب الروض الأنف لأبي القاسم عبد الرحمن السهيلي (ت 581) نموذجا رائعا للتأليف المغربي في السيرة، وهو كتاب احتوى على السرد التاريخي لوقائع السيرة النبوية، مدعما بنصوص شعرية كثيرة، وعلى تفسير غوامض اللغة فيها، وقد اعتنى السلطان المولى عبد الحفيظ بالكتاب، ونشره سنة 1911.

(268) المصنفات المغربية 101/1.
(269) المصنفات المغربية 104/1.
(270) المصنفات المغربية 114/1.
(271) المصنفات المغربية 120/1.
(272) المصنفات المغربية 121/1.
(273) المصنفات المغربية 123/1.
(274) المصنفات المغربية 124/1.
(275) المصنفات المغربية 131/1.

ج. اهتمام المغاربة بالشمائل المحمدية.

لقد كان للمغاربة حرص شديد على أن يعرفوا ما كان عليه الرسول (ﷺ) في خلقته وأخلاقه، وهو ما كان علم الشمائل يسعف به.

لقد ألف محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279) كتاب الشمائل المحمدية، وأودع فيه خمسة عشر وأربعمائة حديث، وزعها على ستة وخمسين بابا، وفي الكتاب تفاصيل دقيقة عن الجسد النبوي الشريف وعن لونه عليه السلام وشعره.

وقد نال كتاب الشمائل في الأوساط العلمية المغربية مكانة عالية، فاشتغل العلماء المغاربة بشرحه وتقريبه، وكانت لهم شروح كثيرة أفردها د. حسان حالي بكتاب جمع فيه ثمانية عشر شرحا. منها:

كتاب أنجح الوسائل في شرح الشمائل، للقاسم بن محمد بن مخلص من رجال القرن التاسع[276]، وكتاب تحفة الأخيار على شمائل النبي المختار، لعلي بن أحمد الحريشي (ت 1143)[277]، وكتاب شرح الشمائل محمد بن عبد الرحمن بن زكري (ت 1144)[278]، وكتاب جامع الفوائد البهية على الشمائل المحمدية، محمد بن قاسم جسوس (ت 1182)[279]، وغير هذه المصنفات الكثيرة.

---

(276) الشروح المغربية على الشمائل النبوية للترمذي تأليف: الحسن حالي ص: 47

(277) الشروح المغربية ص: 52

(278) الشروح المغربية ص: 55

(279) الشروح المغربية ص: 58

وقد نحا القاضي عياض منحى متفردا في التعريف بالنبي (ﷺ)، فألف كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وهو كتاب تحدث فيه عن خصائص النبي (ﷺ) وعن محبته، وما يجب له من التعظيم والتوقير، وما يجب لصحابته من الاحترام والتعزير، فكان كتاب الشفا أصلا اعتمده أهل السنة في معرفة ما يجب للنبي (ﷺ) ولأصحابه من الحقوق، وهو ما قطع به الطريق على عقيدة التشيع وغيرها من العقائد المخلة بما يجب للنبي (ﷺ) من حقوق، والمتطاولة على صحابته الكرام.

وقد أقرأ القاضي عياض كتاب الشفا وسمعه الناس منه، واعتمد في عهد المرينيين مادة دراسية بالقرويين بأمر من أبي عنان المريني، وقد قال ابن فرحون عنه: أبدع فيه كل الإبداع، وسلم له أكفاؤه كفايته فيه، ولم ينازعه أحد في الانفراد به[280]، وقد تتبع الكتاب علماء المغرب، واستدرك الشيخ التاودي بن سودة على الربع الأخير منه[281].

ويضاف إلى كل ما سبق من شواهد الاهتمام بالسنة جانب آخر معبر عن ارتباط الوجدان المغربي بالرسول (ﷺ)، وهو اهتمامهم بالمدائح وبالمولديات، ونظمهم الأزجال الكثيرة، التي قربوا بها السيرة النبوية إلى العامة.

---

(280) الديباج المذهب لابن فرحون تحقيق د الأحمدي أبو النور 49/2 دار التراث الإسلامي

(281) كتاب الشمائل النبوية للترمذي بالمغرب رواية ودراية وإسهامات المغاربة في كتب الشمائل لحسن حالي ص: 326. أطروحة جامعية مرقونة سنة 2003.

5. اصطباغ الحياة المغربية بتقاليد لها صلة بالسنة النبوية

بسبب الاهتمام بالجناب النبوي الذي كان العلماء رواده، فقد اصطبغت الحياة المغربية بكثير من الممارسات المعبرة عن محبة الرسول (ﷺ)، ومن ذلك عادتهم في أن لا يخلو بيت من اسم محمد، وربما كان في البيت الواحد أكثر من ولد يسمى محمدا، فيميز بينهم بمحمد، ومحمد الصغير، إضافة إلى باقي أسماء النبي (ﷺ) التي تسمى بها الأفراد والأسر، ومنها اسم القاسم، والماحي، وكان من دأب المغاربة أن يقدموا لذكر اسم محمد بلفظ السيادة، فيقال سيدي محمد.

وفي عرف المغاربة أنهم كانوا يستعملون الطيب ويتبادلونه تأسيا بالرسول (ﷺ) الذي كان يحب الطيب، وكان من عادة المغربي إذا أعطي الطيب أن يتناوله بيده اليمنى، ويصلي على النبي (ﷺ)، ولهذا السبب تفنن الناس في تقطير الزهور والورود، وفي صناعة أنواع العطور والطيب الذي كانوا يستعملونه في المناسبات الدينية، ويجعلونه حنوطا للأموات، وشاع في المدن المغربية أكل الأطعمة التي كان النبي (ﷺ) يحبها، ومنها الدباء، وكانت أسر مغربية تعتز باحتفاظها ببعض آثار النبي (ﷺ)، ومنها النعل الذي احتفظت به أسرة الطاهريين، والشعرة النبوية التي كانت عند أسرة البناني وهكذا.

إن هذه الشواهد وغيرها تفصح عن حقيقة كبرى هي مدى تغلغل محبة النبي (ﷺ) في قلوب أناس اشتغلوا بحديثه وبرواية شمائله وأخباره، وتمثلوا سيرته في حياتهم، وهؤلاء لا يمكن إلا أن يكونوا على منهج السلف.

مقومات نموذج التدين المغربي

من خلال تجميع مقومات التدين في المغرب وتسليط الضوء على أوجه التميز فيها، يمكن الخلوص إلى تقرير أن هنالك أنموذجا مغربيا في التدين لا يلتبس بغيره، ويمكن الحديث عن مقومات هذا النموذج التالية:

المقوم الأول، المقوم العقدي: أخذ المغاربة بالأشعرية.

المقوم الثاني، المقوم الفقهي العام: أخذ المغاربة بالمذهب المالكي في شقيه العقدي والعملي.

المقوم الثالث، المقوم الفقهي الخاص: المذهب الفقهي المغربي.

1. المقوم العقدي:

أخذ المغاربة بالأشعرية.

لقد درجت ثم تصارعت على أرض المغرب عدة تيارات عقدية قوية متمددة، منها التيار الخارجي بفرعيه الصفري والإباضي، وقد نجح كل منهما في إقامة كيان سياسي مستقل في المغرب العربي، فأقامت الصفرية لها دولة بني مدرار، وأنشأ الإباضيون الدولة

الرستمية، ثم انزوت كلا الدولتين إلى الجنوب، وإلى أعالي الجبال في المغرب الأوسط[282].

وعرف الغرب الإسلامي مذهب التشيع الذي كان له حضور قوي في بلاد نفطة، وبلاد الجريد التي كانت تسمى بالكوفة الصغرى، كما يقول البكري[283].

وكان لفرقة البجليين الشيعية المنتسبة إلى علي بن ورصند البجلي (ت 226) حضور بسوس، بعدما تحالف مع أحمد بن إدريس حفيد إدريس الأصغر، فاتخذ لنفسه من سوس قاعدة لوجوده[284].

وبسبب هذه الخلافات العقدية العميقة، كانت الصلاة تقام في المسجد الواحد عشر مرات في اليوم، لأن الطوائف كان لا يصلي بعضها خلف بعض.

وعرف المغرب مذهب الاعتزال، حتى قيل إنه غلب على بعض مناطق المغرب دون سواه. وكان إسحاق بن عبد الحميد الأوْربي الذي استقبل إدريس الأول معتزليا.

---

(282) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي ص: 146 دار الغرب الإسلامي ط.3. 1987 ـ تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، يوسف حنانة ص: 33 طبعة وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية ـ 2003 الصراع المذهبي ببلاد المغرب مراجعات حول الصراع السني الإباضي ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي ص: 83-84 كلية الآداب الرباط 2008.

(283) المسالك والممالك للبكري، تحقيق د. جمال طلبة.ج.257/2. دار الكتب العلمية بيروت ط. 1. -2003 والروض المعطار محمد بن عبد المنعم الحميري تحقيق: د. إحسان عباس ص 578 مكتبة لبنان 1984

(284) المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة مقال: الدعوة الشيعية ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي 101 منشورات كلية الآداب بالرباط 2008

يقول ابن أبي زرع: نزل بها إدريس رضي الله عنه على صاحبها عبد الحميد الأوربي المعتزلي[285]، وقال ابن عذاري عن إدريس: ثم نزل على إسحاق بن عبد الحميد[286].

واستمر الاعتزال بالمغرب إلى حدود القرن الثالث الهجري[287].

وإلى جانب هذه المذاهب، وجدت بالمغرب ديانة برغواطة التي انتحلها صالح بن طريف، وكانت مزيجا من وثنية ومن تعاليم أخرى[288].

وذكر صاحب مفاخر البربر أن صالح بن طريف البرغواطي شرع لأتباعه ديانة تقوم على صلاتين عند طلوع الشمس وعند غروبها، وعلى صيام يوم الإثنين والخميس، وعشرة أيام من رمضان، وعلى جواز أكل الأنثى من الخنزير[289].

وبعد مرحلة انتشار الفرق وبروز آثارها وانعكاساتها السيئة على الوحدة المجتمعية، حسم المغرب أمره معها، فاختار الأشعرية

---

(285) الأنيس المطرب بروض القرطاس لعلي بن أبي زرع. نسخة عبد الوهاب بن منصور ص:21 المطبعة الملكية بالمغرب.

(286) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 310/1 تحقيق: كولان وليفي بروفنصال دار الثقافة بيروت 1983.

(287) ملاحظات حول القاعدة المذهبية للإمارة الإدريسية محمد صدقي ضمن بحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة ص 77 منشورات كلية الآداب بالرباط. و- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري 208/1 دار الكتاب الدار البيضاء ط.1997

(288) حول المرجعية المذهبية والتاريخية لبرغواطة رشيد السلامي ضمن البحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب ص 36

(289) مفاخر البربر تقديم صالح الإيلاني . تحقيق: عبد القادر بوباية. ص 187 دار أبي رقراق 2008

اعتبارا لما لها من قدرة على الحجاج مذهبا في العقيدة لمواجهة آراء الفرق[290].

اختيار المغاربة للأشعرية مذهبا في العقيدة

حين اختار المغاربة الأشعرية منهجا في تلقي العقيدة، فإن اختيارهم ذاك كان مؤسسا على ملاحظ موضوعية منها:

- تجربة الأشعرية التاريخية في المشرق في الوقوف الصارم في وجه المد الاعتزالي الكاسح، ورفعها المعاناة عن أهل السنة الذين امتحنوا في مجالس الخلفاء، وسلط على بعضهم العذاب من أمثال الإمام أحمد وكثير من علماء أهل السنة، عبر فترات كثيرة تغلبت فيها الفرق.

وحين أسس أبو الحسن الأشعري مذهبه العقدي، كان في وعيه وتقديره أنه بصدد بناء مذهب سني المضمون والمنزع، وهو بالإضافة إلى ذلك ذو كفاءة حجاجية نضالية، وكان يعي جيدا ما تمثله المذاهب العقدية ذات القدرة الكبيرة على الاجتذاب من خطورة على وحدة الأمة، ومن حيدة عن منهج أهل السنة والجماعة.

وحين اختار المغاربة الأشعرية، فقد كانوا يعون جيدا أنهم كانوا يعيشون ظرفا مماثلا للظرف التاريخي الذي شهد نشأة الأشعرية، وهو ظرف هجمت فيه الفرق الكلامية على الحياة الدينية، وألزمت

---

(290) النبوغ المغربي عبد الله كنون 48/1 ط.2. مكتبة المدرسة بيروت 1961

الناس باختياراتها، فكان قصد المغاربة الاستفادة من التجربة الجدالية للأشعرية، فواجهوا بها العقائد المستفحلة. وكان من أثر نشر هذا المذهب أن تهاوت المذاهب، وغاضت بعد سجال الأشعرية معها وتفكيك مقولاتها، وإبراز مواضع الوهن والخلل العقدي فيها.

• حرص المغاربة على إنهاء وضع التمزق العقدي الذي عاشوه، وأفضى إلى حالات من الاحتراب والتمزق السياسي عطلت تحقيق الوحدة وأوقفت مسار التنمية، وأضاعت على المغاربة نحوا من ثلاثة قرون كما يرى ذلك عبد الله كنون[291].

• لقد كان من مرجحات اختيار المغاربة للأشعرية تماهيها واتساقها مع الذهنية المغربية التي ترفض الشذوذ والغلو، لأن سمة المذهب الأشعري هي توازنه واعتداله في المواقف التي اتخذها من الخلاف العقدي.

فحين انقسم الناس إلى معطلة ينفون الصفات، وآخرين مشبهة ومجسمة. وقف الأشاعرة موقفا وسطا، فأثبتوا الصفات، وأولوا ما أوهم التشبيه أو فوضوا علمه إلى الله، وكان لهم في تأويلاتهم سند من فعل العلماء الذين أولوا بعض الآيات من أمثال أحمد والبخاري وغيرهما.

وحين انقسم الناس إلى فريقين أحدهما يلغي إرادة الإنسان وينفي حريته، وآخر يجعل الإنسان خالقا لأفعاله، توسطت الأشعرية

---

(291) تاريخ النبوغ المغربي عبد الله كنون 46/4 مكتبة المدرسة دار الكتاب اللبناني بيروت 1961

فقالت بالكسب الذي يجمع بين إرادة الله وقدرة الإنسان على كسب الفعل لتحققه.

وحين اختلف الناس في التحسين والتقبيح اللذين يترتب عنهما الثواب أو المؤاخذة في الآخرة، فقالت المعتزلة بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح الشرعيين، ولو من قبل مجيء النبوات، وقالت فرقة مقابلة بعدم قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، توسطت الأشعرية فقالت: بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، إذا كانا بمعنى ملاءمة الطبع أو أصول الفضائل، وقالت بالحاجة إلى حكم الشرع في إدراك الحسن والقبح اللذين تترتب عنهما العقوبة والمثوبة في الآخرة[292].

ولذا فحين تمسك المغاربة بالأشعرية، فإنهم لم يكونوا آخذين أخذا ظاهريا بحرفية النص، وإنما كانوا يجيلون العقل في فهمه وفي مقابلة أجزائه، كما أنهم لم يعطلوا النص أو يلغوه أو يستبعدوه، فكان موقفهم هذا موقفا وسطا جامعا بين النقل والعقل.

الباعث الجوهري على اختيار الأشعرية

إن الأكيد هو أن كل مذهب عقدي يتخذ لنفسه موطئ قدم في بيئة ما، يحاول بعد ذلك أن يتقوى ويتنامى، وأن يوسع مجال وجوده وانتشاره في جهات كثيرة من حوله، يجد أنها تصلح لأن

---

(292) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي ج 1 القسم 1 ص 425 تحقيق: مبارك موتاقي أحمد الغالب طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط.

تصير مجال تمدده الحيوي. وهذا ما يدعو دوما إلى توقع توسع المذاهب، وإلى نشوء حالة من الخصومة تدفع إليها الرغبة في الاستئثار بالمجال، والحرص على حماية الذات في المقابل، فتدخل الأمة قسرا في حالة من الصراع الدائم.

ومن ثم كان الحرص على سلامة الأمة يستدعي وجوبا اعتماد منهج قوي قادر على مواجهة تشوفات المذاهب العقدية، فكان الأخذ بالأشعرية هو الوسيلة الصالحة لذلك، لأنها تمزج بين الأخذ بالنص الديني، والتعامل مع الأفكار الوافدة بأسلوب قادر على إيقاف تمددها.

وإذا كان هناك من يصر على تصوير الأشعرية على أنها مباينة لمذهب أهل السنة والجماعة، ويصف جميع الأشاعرة، ومنهم المغاربة بالوصف نفسه، لأنهم اعتمدوا التأويل بعد قولهم بالمجاز، فإن السؤال الوجيه الذي يفرض نفسه هو، هل تفرد الأشاعرة بالتأويل دون غيرهم من علماء الأمة؟.

وقد تبين من خلال ما سبق عرضه من النصوص، أن علماء المسلمين تأولوا نصوصا عديدة، وقد لا يختلفون إلا في كون التأويل تأويلا عاما، يقف عند صرف اللفظ عن ظاهره الموحي بالتشبيه، أو كونه تأويلا خاصا، تصرف فيها الكلمة إلى دلالة أخرى درءا للتشبيه، وهو بالذات موضع الخلاف بين المدارس العقدية.

الفكر الأشعري وإرساء قواعد السلم الاجتماعي.

حينما درست الأشعرية، كان من عيوب ذلك الدرس ونقائصه، اقتصاره على الجانب العقدي الذي تميزت به الأشعرية عن غيرها، لكن تلك الدراسات بحكم عدم التخصص غالبا، لم تكن قادرة على أن تنفذ إلى تضاعيف الأشعرية وثناياها وعمقها، لتستشف منها من الآراء ما كان سببا مباشرا في نشر ثقافة السلم بين المسلمين، على النقيض مما اتسمت به مذاهب أخرى كالمذهب الخارجي الذي طالما خرج معتنقوه على الناس، واستحلوا دماءهم وأعملوا فيهم السلاح، على نحو ما فعل القرامطة القادمون من البحرين، حينما استحلوا دماء الحجاج فقتلوهم وهم يطوفون بالبيت الحرام سنة 317 هـ[293].

إن ميزة الأشعرية أنها تتوفر على مضامين فكرية قوية عديدة، **هي أسس صلبة صالحة لإقامة السلم بين المسلمين عليها.**

ومن أهم ما تنطوي عليه الأشعرية من فكر مؤسس للسلم الاجتماعي، **موقفها من صلة الأعمال بمفهوم الإيمان، وانتسابها إليه على سبيل الشرطية لا الشطرية**، وهذه قضية ذات حساسية كبيرة وخطورة بالغة، لا يوليها أهميتها الحقيقية أكثر من يبحث حاليا عن أسباب التطرف والعنف، ولا يقدرها قدرها إلا علماء العقيدة.

(293) إتحاف الورى بأخبار أم القرى للنجم عمر بن فهد 374/2 تحقيق: فهيم محمد شلتوت. ط. جامعة أم القرى مكة المكرمة 1983.

والفكرة الإيجابية التي ينطوي عليها هذا الأصل في الأشعرية، هي عدم جواز تكفير أي مسلم بذنبه العملي، ومن ثم لا يجوز إقصاؤه عن جماعة المسلمين.

ومن آثارها ونتائجها العملية والاجتماعية، أنه لا يجوز رفع السلاح في وجه مسلم ولا قتاله.

ومما اهتمت به الأشعرية فألحقته بمباحث العقيدة، مبحث **الإمامة العظمى، وإمارة المومنين**، وما كتبه عبد الملك الجويني في كتابه **غياث الأمم**، وما كتبه ابن الأزرق في كتابه بدائع السِّلك في طبائع المُلك[294] وغيرهما، ممن تناول الجانب السياسي من الفقه الإسلامي المعبر عنه بالأحكام السلطانية، يعبر بكل جلاء ووضوح عن الرؤية السياسية للأشعرية، وفيها مضامين كثيرة لا يمكن تقصيها في هذا الحيز، ومن أهمها أن نصب الإمام ومبايعته أمر واجب وجوبا شرعيا، وليس وجوبا عقليا كما ترى ذلك الزيدية والمعتزلة[295]، وهذا الأصل كاف لأن يحول دون شغور منصب رآسة الدولة، ويحول بالتالي دون وقوع الارتباك الذي ينجم حتما عن ذلك الشغور.

ومن أحكام الأشعرية في الجانب السياسي كما ذكره الجويني وغيره، أنه **لا يجوز تعدد الأئمة في المجال الترابي الواحد**[296]،

---

(294) بدائع السلك في طبائع الملك تحقيق د علي سامي النشار المقدمة الثانية 67/1 دار العربية للموسوعات 2006.

(295) غياث الأمم في التياث الظلم عبد الملك الجويني ص 21 تحقيق عبد العظيم الديب. المكتبات الكبرى 1401.

(296) غياث الأمم لعبد الملك الجويني . ص: 172

وهذا يمنع دعوات الانفصال ويجهضها إن وجدت، ويحول بالتالي دون ظهور الدويلات والكيانات السياسية الصغيرة التي تضر بوحدة الأمة، وتذهب بقوتها.

ومن أبرز آراء الأشعرية السياسية قولها **بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل**، حسما لمادة النزاع السياسي وسببه الأكبر، لأنه غالبا ما ينشأ عن توهم فرد أنه أفضل من الإمام[297]، وأنه أحق وأجدر بإمارة المومنين منه، وفكرة جواز إمامة المفضول تنهي التطلع غير المنتهي إلى منصب الحكم، بذريعة الاستحقاق والأولوية.

2. المقوم الفقهي العام:

أخذ المغاربة بالمذهب المالكي في شقيه العقدي والعملي.

لقد أسلفت القول بأن المغرب قد وثق صلته بالمذهب السني لما اختار المذهب المالكي أخذا مزدوجا، إذ جعله مذهبا في العقيدة والفكر وطريقة في الفقه العملي.

فكما عرف المغاربة مذاهب عقدية منها: المذهب الخارجي والشيعي والاعتزالي، ثم تحولوا عنها إلى المذهب السني، وعرفوا قراءة ابن عامر وحمزة، ثم تحولوا إلى قراءة نافع، فإنهم قد عرفوا كذلك مذاهب فقهية منها: مذهب أبي حنيفة، ومذهب الأوزاعي، لكنهم تحولوا بعد ذلك إلى المذهب المالكي.

(297) غياث الأمم لعبد الملك الجويني ص: 242

وهذا التنقل يفيد أن المغاربة لم يأخذوا بما أخذوا به عن صدفة، وإنما تم اختيارهم بعد بحث عميق ودراسة متأنية وموازنة بين المذاهب، ومدى تفاعلها مع الذهنية المغربية، وتلبيتها لحاجات المجتمع المغربي.

لقد كان لأخذ المغاربة بالكتاب والسنة وبالمذهب المالكي أسباب ودواع موضوعية منها:

1. سنية المذهب، وتمثيله للواقع العملي الذي ترك عليه النبي (ﷺ) أصحابه.

بصرف النظر عن كل الروايات التي لا تقوى قوة الفعل الجماعي المعبر عن آخر ما مات عليه الرسول (ﷺ).

فإن مذهب مالك ليس مذهبا في الفقه فحسب، وإنما هو مذهب في المعتقد أيضا، وهذا جانب قد لا يلتفت إليه المتحدثون عن مذهب مالك ولا يولونه أهميته المستحقة. والمعروف عن مالك، أنه كان شديد التوقير لرسول الله (ﷺ) ولحديثه، وقد ذهب في هذا مذهبا بعيدا.

وقد أفرد شهاب الدين القرافي ضمن كتابه الذخيرة بابا أسماه الباب الجامع، وقال فيه: إن ما يوجد فيه لا يوجد في غيره، وتحدث القرافي عن عقيدة مالك، وذكر أنه كان يرفض البدع العقدية قبل البدع العملية، وله في ذلك فتوى صارمة[298].

(298) الذخيرة شهاب الدين القرافي تح: محمد حجي 231/13 دار الغرب الإسلامي 1994

وقد أورث مالك هذا النزوع أتباعه، وقد قال هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي بالأندلس، إنه نقر عن أحوال الرجال كثيرا، فلم يجد من المالكية رجلا نسب إلى بدعة عقدية، ولذلك قال: إن الأخذ بمذهب مالك فيه سلامة المعتقد، وأكد عياض هذه الحقيقة[299]، وتحدث بها ورددها الونشريسي في المعيار المعرب[300]، فلذلك لم يتأت للبدع العقدية أن تتوسع وتنتشر حيث ينتشر ويستقر المذهب المالكي.

وحينما نشأت الدولة العبيدية الفاطمية بتونس، كان للعلماء المالكية مواقف صارمة منها، ولقي كثير منهم أذى كثيرا على أيدي الشيعة العبيديين[301]، فأوذي ابن أبي زيد القيرواني والقابسي، وأبو عمران الفاسي، وأعدم أبو إسحاق ابن البرذون، وأبو بكر بن هذيل، كما يروي ذلك القاضي عياض في ترتيب المدارك في الجزء الخامس منه[302].

ولا يجوز أن يعزب عن الذهن أن المصادر العلمية المالكية قد عطلت الكثير من العقائد الطائفية التي كانت تستنبت في أرض المغرب، ويكفي أن نقول إن كتاب الشفا للقاضي عياض قد حرر قضايا عقدية تتعلق على الخصوص بالموقف من الصحابة الذين عدَّلهم القرآن وشهد لهم بالخيرة.

---

(299) ترتيب المدارك للقاضي عياض تحقيق محمد بن تاويت الطنجي 22/1. ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
(300) المعيار المعرب الجامع المغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي 357/6.
(301) البيان المغرب لابن عذاري المراكشي 151/1
(302) ترتيب المدارك القاضي عياض 5/ 118

وبسبب هذا الموقف المالكي، امتنع على الطوائف التغلغل في المغرب بعد الطعن في الصحابة وتصويرهم على أنهم انحرفوا عما تركهم عليه رسول الله (ﷺ)، وهو ما يشتغل عليه المذهب الشيعي، ويجعله عمدة المذهب وعموده الفقري، وقد وعى العلماء أهمية تقرير هذا الجانب، فكان كتاب الشفا للقاضي عياض كتابا دراسيا ومتداولا في الأوساط العلمية منذ أن أمر أبو عنان بإقرائه في القرويين.

2. سعة المذهب المالكي وقدرته الفائقة على الإجابة عن النوازل والطوارئ.

إذا كانت الأصول الاستنباطية المعتمدة تسعة عشر أصلا، فإن المذهب المالكي قد أخذ منها بسبعة عشر أصلا، في حين أن بعض المذاهب لا يعتمد أكثر من خمسة أصول، وكل أصل استنباطي هو إمكان اجتهادي، يمكن أن تعالج به نازلة من النوازل الطارئة، ولذلك قيل عن يسر المذهب المالكي وسعته، مذهب مالك أوسع من مصر والشام والعراق، إلا في النكاح والعتق والطلاق، والتعبير بمصر يشير إلى مذهب الشافعي، وهو يسود فيها، والإشارة بالشام إلى مذهب الإمام الأوزاعي، وقد عاش فيه، والإشارة بالعراق إلى مذهب أبي حنيفة وقد عاش فيه.

يذكر القرافي في الفرق الثامن والخمسين من فروقه أن بيوع الآجال أكثر من ألف حكم اختص بها المذهب المالكي[303].

(303) الفروق لشهاب الدين القرافي الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل 32/2 دار المعرفة بيروت.

3. منهج المذهب المالكي الجامع بين النص والرأي.

إن وسطية المذهب المالكي في الجانب الاستنباطي، تتجلى في أنه لا يأخذ بالرأي على حساب النص، ولا يقف كذلك عند ظاهر النص، وإنما يعمل العقل بما يجمع بين العقل والنقل.

من أمثلة جمع المذهب المالكي بين النص والرأي، أن علماء المذاهب اختلفوا في قطعية دلالة العام، على جميع الأفراد المنضوية تحته، فرأى الأحناف أن دلالة العام على أفراده دلالة قطعية، ومن ثم لا يجوز تخصيص العام بالحديث الأحادي لأنه ظني، فلا يقوى قوة الدلالة القطعية[304].

لكن مالكا يرى إمكانية تخصيص العموم القطعي في القرآن بالحديث الأحادي من حيث المبدأ، لكنه ربما خصص القرآن بالحديث الآحادي، وربما لم يفعل ذلك، فأبقى القرآن على عمومه، وقد تساءل بعض الناس عن فعل مالك، وتبين أن الحديث الأحادي يخصص به مالك عموم القرآن، إذا كان مسنودا بعمل أهل المدينة، وبذلك يتقوى وتصبح له قوة اليقين، ومثال هذا أن مالكا لم يخصص قول الله تعالى: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به﴾ **الأنعام: 146**. وترك الآية على

(304) كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري نسخة محمد المعتصم البغدادي 587/1 دار الكتاب العربي 1991.

عمومها ولم يخصصها بالحديث الذي ورد فيه أن رسول الله (ﷺ): «نهى عن كل ذي مخلب من الطير»[305]. وسبب ذلك أن الحديث لم يتعزز بعمل أهل المدينة، لأنهم لا يقولون بتحريم ذي المخلب من الطير، قال الباجي: أجاز مالك أكل الطير كله ما كان له مخلب وما لم يكن له، قال مالك لا بأس أن يؤكل الصُّرَد والهدهد، ولا أعلم شيئا يكره أكله، واختلف قول مالك في الخُطاف[306].

والأكيد أن المتعجل ومن لا يعرف صناعة الفتوى قد يقول إن مالكا أهمل الحديث، أو خالف السنة وليس الأمر كذلك، وكل ما في الأمر هو أن الحديث آحادي ظني، لم يتقو بعمل أهل المدينة ولا بغيره، فظل غير صالح لتخصيص العموم في الآية القرآنية التي هي قطعية الدلالة.

ومن الأحاديث التي خصص بها مالك العموم في الآية السابقة ما ورد في قوله (ﷺ) **من كراهة أكل لحوم الخيل**،[307]. ورآه مخصصا لقول الله تعالى: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه﴾ **الأنعام: 146.**

وقد تقوى الحديث بعمل أهل المدينة فخصص به مالك الآية.

---

(305) صحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير.

(306) المنتقى لأبي الوليد الباجي . كتاب الصيد باب فيمن لا يجوز أكله إلا بذكاة . ج.264/4 ط. دار الكتب العلمية.

(307) صحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح باب في أكل لحوم الخيل.

لقد عرض أبو العباس القرطبي حجة أخرى لمالك في القول بكراهة أكل لحوم الخيل، فذكر أن الله تعالى ذكر الأنعام التي هي البقر والإبل والغنم في صدر الآية، وعدد جميع ما ينتفع به منها ومنه الأكل، ثم ذكر الخيل والبغال والحمير، وذكر منافعها ولم يذكر فيها الأكل[308].

وبهذا المثال يتبين أن استنباط الأحكام الفقهية في مذهب مالك كان صناعة دقيقة ومتبصرة، لا يتقنها كثير من الناس. ومن استشكل هذه الصناعة أو انبهمت عليه، فإنه قد يسارع إلى التبديع أو إلى الاتهام بترك السنة، ولا مخرج من هذا إلا بنشر المعرفة الشرعية.

ومن خلال كل ما سبق، يتبين أن مذهب مالك، هو مذهب وسط جامع بين الأثر والرأي، وهو لا يقف عند ظواهر النصوص، كما أنه لا يهملها ولا يلغيها لصالح الرأي، وإنما يجمع بينهما في ذكاء ورفق.

2. المقوم الفقهي الخاص:

المذهب الفقهي المغربي.

لقد اشتغل الفقهاء المالكية المغاربة ضمن نطاق المذهب المالكي، لكن المذهب المالكي نفسه تتعدد فيه المدارس، ومنها: المدرسة الحجازية والعراقية والمصرية والمغربية.

---

(308) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة لحوم الخيل ولحمر الوحشي. 228/5 دار ابن كثير ط.2 .1999.

وكان الفقه المالكي ومنذ أَوَّلياته في البيئة المغربية نزاعا إلى الاجتهاد الذي جعل منه مدرسة متميزة ضمن نطاق الفقه المالكي.

ومن ذلك أن يحيى بن يحيى وهو الذي أخذ عن مالك الموطأ مباشرة، كان لا يرى القنوت في الصبح ولا في غيره، وكان يخالف مالكا في الأخذ باليمين مع الشاهد، وكان يرى جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها[(309)].

وقد تميز الفقه المالكي المغربي عن الفقه المالكي بالمشرق باعتماد أصل خاص، هو أصل ما جرى به العمل، وهذا الأصل ينتظم أحكاما كثيرة، استعرض منها عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1026هـ) نحو ثلاث مائة مسألة جرى بها العمل بفاس[(310)]، وقد تشكل هذا الفقه من إعمال أصل سد الذرائع، أو من تحقيق المصالح، وهو وإن لم تكن جميع أحكامه موضع اتفاق بين الفقهاء، فإنه مع ذلك يدل على ارتباط الفقه بالبيئة وبالأعراف السائدة.

ويكفي أن أسوق نموذجين لبيان طبيعة هذا الفقه:

النموذج الأول: إن الفقهاء المالكية في الأندلس والمغرب، قد قالوا بجواز غرس أفنية المساجد بالأشجار، وكان مالك لا يقول بذلك، لأنه كان يرى أن ساحات المساجد، هي وقف رصد للصلاة، فلا تستعمل في غيرها، لكن فقهاء الغرب الإسلامي، قد عاشوا في بيئات

---

(309) ترتيب المدارك للقاضي عياض 383/3

(310) العرف والعمل عمر الجيدي ص: 348 طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1984.

أنثتها الخضرة، ووجدت فيها الأشجار والظلال، فقالوا بجواز غرس الأشجار، لأنها تضفي على ساحات المساجد جمالا ورُواء، وذلك ما يرغب في إطالة المكث فيها، والانتفاع بمنظرها وجمالها، وقد كان هذا الموقف نفسه هو موقف الإمام الأوزاعي (ت 157)، وقد دفعه إليه أنه عاش في بعلبك من أرض الشام، واستقر وتوفي ببيروت[311]، وقد كانت بيئته تهتم بالأشجار والظلال.

يقول عبد الصمد كنون في جنى الآس شرح نظم عمل أهل فاس لعبد الرحمن الفاسي في مسائل الحبس: سئل ابن لب عن الغراسة في المسجد فأجاب: مذهب مالك المنع من ذلك، وإذا غرس فيه شيء قلع. ومذهب الأوزاعي الجواز.

لكن علماء المغرب لم يكتفوا بالقول بجواز الغرس، لأن ذلك جرى به العمل بمساجد المغرب، وإنما ذهبوا إلى التفريع الفقهي على القول بالجواز، فقرروا أن ثمار الأشجار المغروسة في المساجد لا يختص بها أحد، وهي حلال لكل المسلمين، قال صاحب نظم العمل:

وشجر بمسجد أو مقبرة

يأكل من شاء من تلك الشجرة[312]

وهذه فتوى مخالفة لما قال به مالك، وهي من تفردات الفقه المالكي بالمغرب.

---

(311) سير أعلام النبلاء للذهبي. ج 127/7 مؤسسة الرسالة بيروت ط.4. 1986.

(312) جنى زهر الآس شرح عمل أهل فاس لعبد الصمد كنون ص: 83 مطبعة الشرق

النموذج الثاني: لقد قال الفقهاء المالكية في المغرب، بحرمة زواج الرجل بالمرأة التي خلّقها وأفسدها على زوجها حرمة مؤبدة، بأن أغراها بطلب التطليق من زوجها.

وقالوا بتأبيد حرمة زواج الرجل بالمرأة التي أخذها غصبا وفر بها، وهذا النوع من التحريم ليس له دليل مما نص عليه القرآن حينما تحدث عن المحرمات من النساء على التوقيت أو التأبيد، مما هو معروف في الفقه الإسلامي، وقد كان قصد الفقهاء من القول بحرمة الزواج بالمرأة المخلقة على زوجها، أو المختطفة هو منع الاعتداء على النساء وإكراههن على الزواج، خصوصا في الظروف السياسية التي لا يكون فيها الأمن متوفرا، ولا تكون الدولة فيها قادرة على حماية الناس.

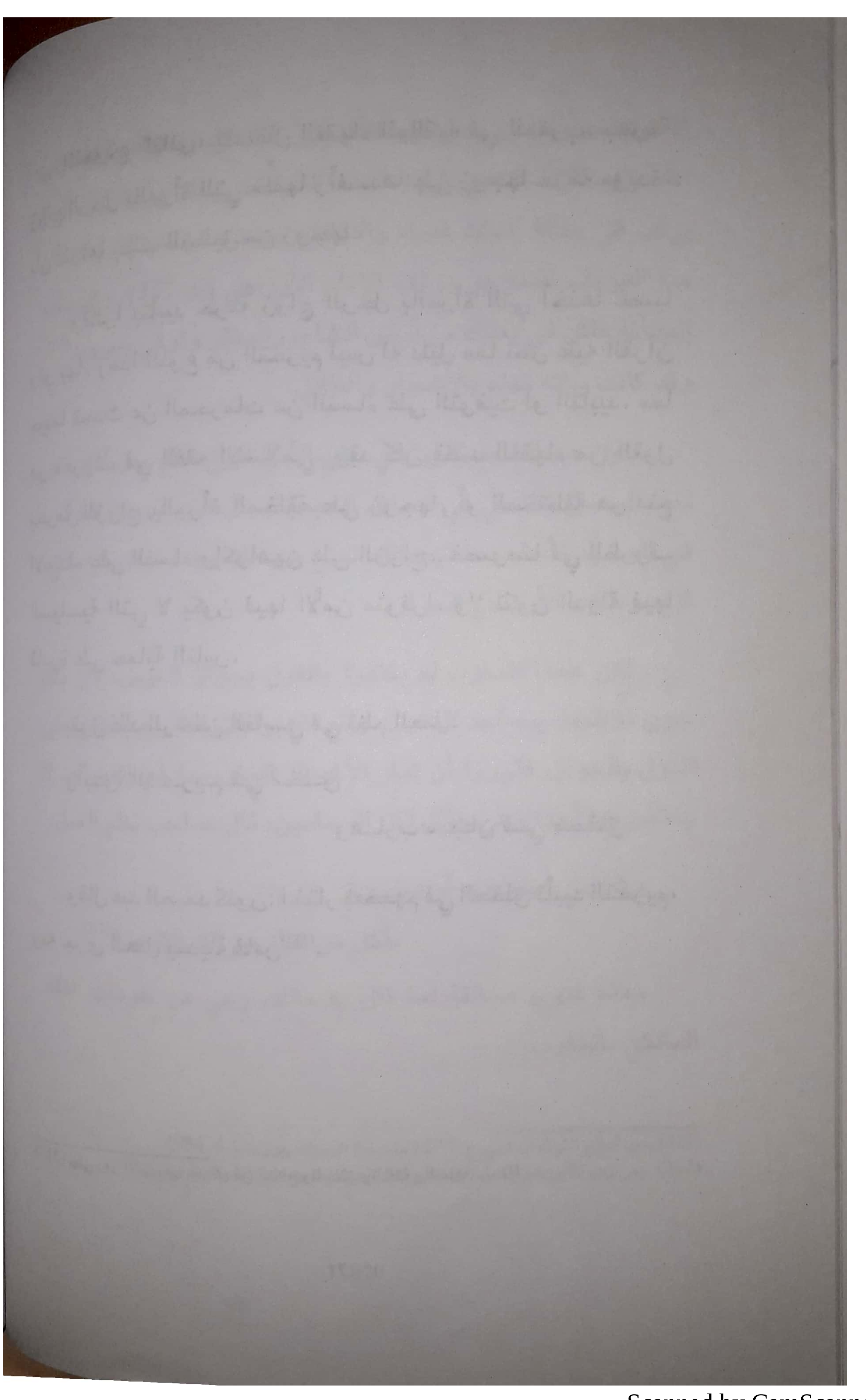
يقول عبد الرحمن الفاسي في نظم العمل:

وأبدوا التحريم في مخلق

وهارب سيان في محقق

وقال عبد الصمد كنون: اختار بعضهم في المخلق تأبيد التحريم، وبه جرى العمل بمدينة فاس[313].

(313) جنى زهر الآس باب مسائل من النكاح والطلاق والنفقة واللعان ص: 10



صيغة التدين المغربي

إن المتأمل والدارس لواقع التدين المغربي، وهو ميدان شاسع له تجليات ومظاهر كثيرة لا يمكن حصرها في ممارسات قليلة، يستخلص سمة من سمات هذا التدين، وهي أن المغاربة كانوا يعمدون إلى إسناد الفرائض الشرعية ودعمها بأفعال اجتماعية مؤازرة، فتبدو تلك العبادات أشبه بالعادات الاجتماعية، فيؤديها الناس بكل سلاسة ويسر، مثلما يمارسون باقي العادات الاجتماعية.

ومن أمثلة ذلك أن المغاربة لما كانوا حريصين على أن يقبل أبناؤهم على طلب العلم، فإنهم اصطنعوا جملة وافرة من الممارسات والعادات الحافزة على الطلب، وقد يراها البعض بدعة.

لقد كانت بعض مناطق المغرب تتحين بلوغ الصبي سن الخامسة، فتقيم له احتفالا أسريا بمناسبة خروجه الأول إلى الكتاب، وهذا الفعل مستقى من حقائق علمية، منها أن الخامسة هي السن التي جعلها المحدثون سن بداية الطلب والتحمل، أخذا من قصة محمود بن الربيع الذي عقل من رسول الله (ﷺ) مجة مجها في وجهه وعمره خمس سنوات[314]، فكان أصغر صحابي تحمل

(314) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين. 141/2 دار الإمام الطبري ط.2. -1982 وتدريب الراوي للسيوطي.تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف 6/2. ط.2. 1979 دار إحياء السنة النبوية بيروت لبنان.

الحديث، كما أن السلوك المغربي قد أخذ بما فعلته والدة الإمام مالك، حينما هيأته لحياة الدراسة وألبسته الطويلة، ودفعته إلى ربيعة الرأي ليتعلم منه[315].

وخلال مرحلة الطلب، ربما تدخل عموم الناس، فأتحفوا معلم القرآن بإكرام يشعره برضى المجتمع، ويحفزه على مزيد بذل وعطاء، وقد يفعلون ذلك مع التلاميذ.

وحين يصل التلميذ إلى حفظ الحزب الأول من القرآن، أو يختمه فإن المجتمع يقيم له احتفالا بمناسبة الختم، ويكون حفلا مشهودا ومنغرسا في ذهنية المجتمع، وله صفة الإلزامية المستندة إلى سلطة المجتمع، وله إجراءاته وتقاليده المرعية.

وقد صار ما يتلقاه معلم القرآن بعد حذق التلميذ القرآن جُعلا ماليا يلزم به ولي التلميذ، وقد أطره الفقه المالكي، وأوجبه حتى لا يتملص منه بعض الأولياء[316].

ومن التقاليد التي أحدثها المغاربة رصد أوقاف لطلاب العلم، فيعطى الأيتام ما يشترون به حاجاتهم، ورصدت في مصر أوقاف للطلبة المغاربة المتابعين لدراستهم بالأزهر.

---

(315) صحيح البخاري كتاب الدعوات باب الدعاء للصبيان بالبركة ومسح رؤوسهم.

(316) المدخل لابن الحاج العبدري 344/2 و ـ النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد. أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني. 158/8. مطبعة فضالة المحمدية ط 1969 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط.

وأوجد المغاربة منظومة قوية من الممارسات خدموا بها القرآن وعلوم الشريعة، وحافظوا بها على تدين يحتضنه المجتمع، وقد لا تعرف مجتمعات أخرى هذه المنظومة، فمن ثم قد تستشكلها بسبب جهلها بها لا بسبب خطأ تلك الممارسات.

ومن مفردات تلك المنظومة الداعمة لحضور القرآن ترسيم عادة المشارطة والرتبة والنوبة، وحق المسجد، وحق الحذقة، وأدوال، وغير ذلك من الممارسات.

وقد جعل المجتمع المغربي المشاركة في أداء هذه الحقوق واجبا اجتماعيا يتعرض المقصر فيه للإقصاء الاجتماعي.

ومن أبرز ما أحدثه المغاربة دعما للعلم وإشادة بقيمته في المجتمع اختصاصهم بإقامة احتفال سلطان الطلبة، الذي كانت له رمزية علمية وسياسية، إذ كان يتم باستعارة مظلة السلطان، فكان هذا الاحتفال أشبه باحتفال بعض الشعوب حاليا بأسبوع العلم.

جاء في مقدمة كتاب المعرفة والسلطة لإيكلمان، أن المقيم العام الفرنسي شارل ليوطي، حضر احتفال سلطان الطلبة سنة 1915، فغاظه ذلك لما رأى فيه من تماسك بين الطلبة والعلماء وإمارة المومنين[317].

---

(317) المعرفة والسلطة في المغرب ديل إيكلمان. ترجمة محمد أعفيف.ص: 4. مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث.

وقد أحدث المغاربة عادة الاحتفال بصوم الطفل لأول مرة، وكان الاحتفال مشتركا بين أفراد المجتمع، ولا يقتصر على أفراد الأسرة. فكان المارة بالطريق والجيران يبدون للطفل الصائم رضاهم عما فعل.

ومن المناسبات التي اصطنعها بعض المغاربة إقامة احتفال خاص متى أنهت المرأة عدة الوفاة. والقصد منه تركيز حكم العدة في أذهان النساء.

وحين تعذر على المغاربة الوصول إلى مكة لأداء فريضة الحج بسبب خوف الطريق، ابتكر أبو محمد صالح بن ينصارن الدكالي الماجري[318] بجيم مصرية (ت 631) دفين آسفي، طريقة لإحياء فريضة الحج، وكان من آكد أركان هذه الطريقة دعوة الأتباع إلى حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول (ﷺ)، وأصبح المغاربة يخرجون في ركب منظم هو ركب الحاج وله خفارته وحراسته ومعهم خبراء بالطرق، وكان الحجاج يحلون برُبُط مؤمّنة حتى فتح الله طريق الحج، وحج كل عاجز وقادر كما قيل[319].

هذه نماذج تفي بالقصد الذي هو إبراز العينة والمثال، وإلا فإن ما أحدثه المغاربة من الممارسات الداعمة للتدين، وغير المصادمة

---

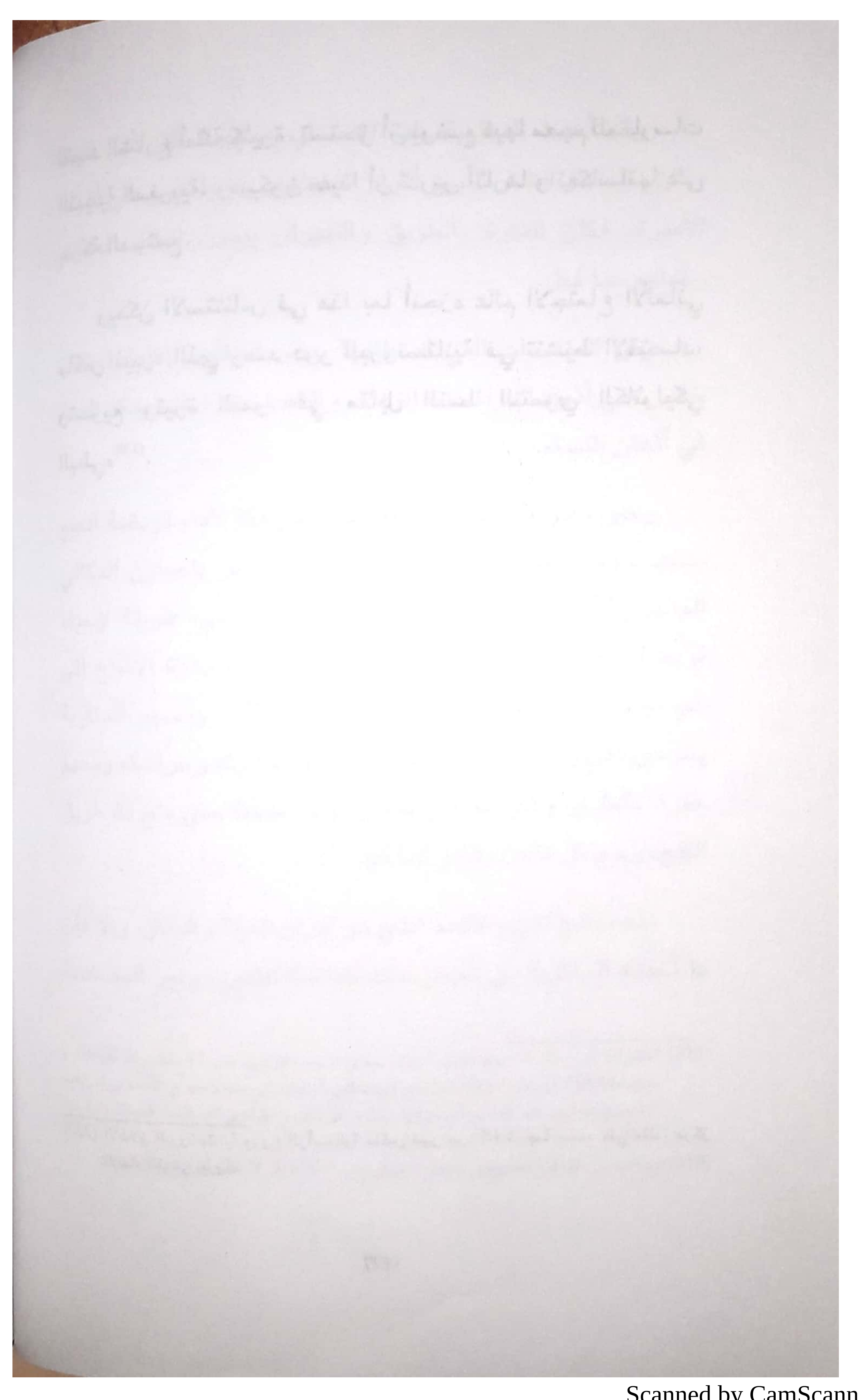
(318) التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات تحقيق: احمد التوفيق. ص: 41 منشورات كلية الأدب بالرباط 1984. وينظر المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح. لأحمد بن إبراهيم الماجري تحقيق: عبد السلام السعيدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 2013.

(319) ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني ص: 409 ط.3. 2000. كلية الآداب الرباط.

لقصد الشارع أمثلة كثيرة، تستحق أن يوضع فيها معجم للممارسات التدينية المغربية. وسيكون مفيدا أن تدرس آثارها وانعكاساتها على حركة المجتمع.

ويمكن الاستئناس في هذا بما أنجزه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، الذي رصد دور البروتستانية في تنشيط الاقتصاد، وتسريع وتيرة النمو، في مقابل النمط التنموي الكاثوليكي البطيء[320].

(320) الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية ماكس فيبر ص: 18 ترجمة محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي بيروت



التدين المغربي في مواجهة تهمة الابتداع

حينما اعتنق المغاربة الإسلام كان من جملة ما علموه منه أنه دين كامل مستغن عن الإضافة والتكميل، وهو ما يعبر عنه قول الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ المائدة: 4 وقد وعى المغاربة قول مالك ما لم يكن يومئذ دينا فلن يكون بعد ذلك اليوم دينا. ووعوا قوله: إن من ابتدع فقد اتهم النبي (ﷺ) بالتقصير في أداء الرسالة[321].

وعلى الرغم من ذلك فإن المغرب كغيره من المجتمعات لم يسلم من بروز بعض البدع التي كان يحدثها أناس يرغبون في التميز والتفرد عن بقية الناس.

لكن المجتمع المغربي الذي كان مؤطرا بحضور العلماء ، كان يتصدى للبدع ويوقف تمددها.

وعبر تاريخ المغرب كان هناك علماء عرفوا بجهودهم الكبيرة في مجال صد البدع، وقد وقفوا ضد كل الطوائف التي تعمر المغرب من خوارج وشيعة ومعتزلة، وأنهوا ما كان يعيشه المغرب من تمزق عقدي.

(321) الاعتصام للشاطبي. نسخة رشيد رضا. 1/49 المكتبة التجارية بمصر.

وحين نتقصى تراجم العلماء بالمغرب، فإننا نجد منهم من اشتهر بمناهضة البدع ومن أوذي بسبب ذلك ومنهم: أبو عمران الفاسي الذي اضطر إلى الهجرة إلى تونس[322]، ومنهم القاضي عياض الذي ناهض مهدوية الموحدين، ومنهم أبو عبد الله التميمي (ت 505)، وأبو الحسن الصغير (ت 719) وأبو عبد الله الفاسي (ت 726) أستاذ صاحب المدخل، ومحمد بن محمد ابن الحاج العبدري المالكي الفاسي (ت 737). وأحمد زروق (ت 899) الذي كان يلقب بمحتسب الأولياء والعلماء، وأبو القاسم بن علي بن خجو(ت 956)، وحمدون بن الحاج (ت 1232هـ)، ومحمد المدني كنون (ت 1885م).

وكثيرا ما انخرط بعض الملوك في مواجهة البدع، وأصدروا في ذلك ظهائر منعوا بها بعض مظاهرها، ومنهم على الأخص سيدي محمد بن عبد الله، والمولى سليمان.

التعامل المغربي مع البدع.

وبالإضافة إلى رفض المجتمع المغربي للبدع، فإن العلماء قد خطوا خطوة واسعة في اتجاه تحرير حقيقة البدعة.

وقد أصبح ما كتبه الشاطبي في كتابه الاعتصام أصلا في تعريف البدعة بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد[323]، ويقصد بها ما يقصد بالشرعية.

---

(322) بيوتات فاس إسماعيل ابن الأحمر دار المنصورة للطباعة والوراقة الرباط 1972.
(323) الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي37/1.

وألف محمد بن محمد بن محمد بن الحاج العبدري (ت 737) كتابه المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها وقبحها، وقد بناه على حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»[324]، وقد علق ابنِ حجر العسقلاني على بعضها بأنها ليست بدعا حقيقية، وإنما تحتمل وجها آخر شرعيا[325].

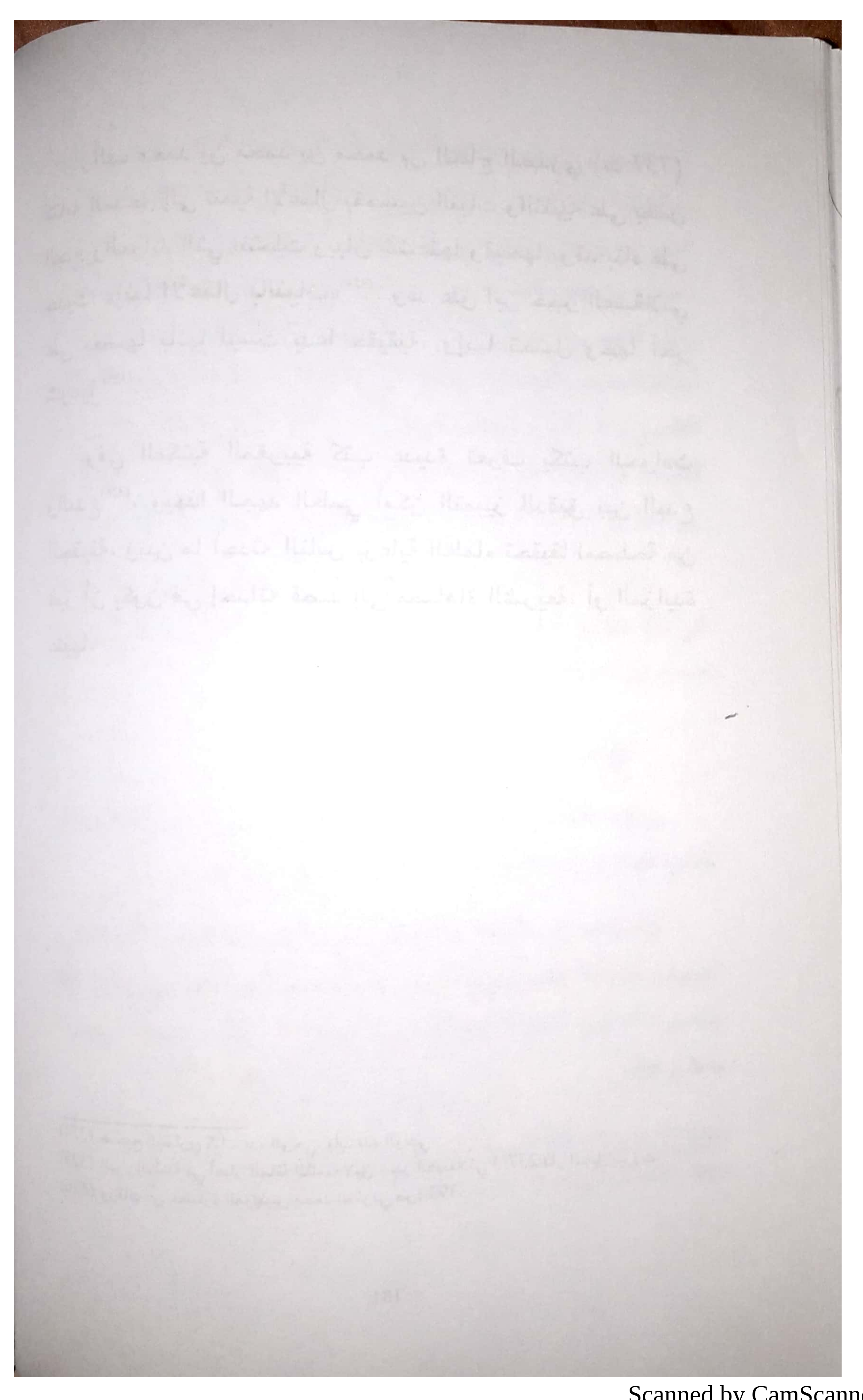
وفي المكتبة المغربية كتب عديدة تعرف بكتب الحوادث والبدع[326]، وبهذا الجهد العلمي أمكن التمييز الدقيق بين البدع الحقيقة، وبين ما أحدثه الناس برعاية العلماء تحقيقا لمصلحة من غير أن يكون في إحداثه قصد إلى مضاهاة الشريعة، أو المزايدة عليها.

---

(324) صحيح البخاري كتاب بدء الوحي. باب بدء الوحي.

(325) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني 237/4 دار الجيل بيروت

(326) ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني ص: 393



نماذج من الممارسات التدينية المغربية التي قيل ببدعيتها

إن القضايا التدينية المغربية التي قيل عنها إنها ابتداع في الدين، قضايا عديدة، يتبين عند التحقيق أنها من قبيل الخلاف الفقهي الذي عرفه الفقه الإسلامي، وسبب التبديع والباعث عليه هو أن قائله يقف على قول واحد يأخذ به ويراه سنة، ثم يتهم باقي الأقوال التي اعتمدتها مذاهب أخرى بأنها بدعة في الدين.

لقد فهم المسلمون من دينهم أن الخلاف الفقهي ليس مؤثرا في تدين أحد، ومنذ الزمن الأول اختلف داوود وسليمان في حكم الغنم التي نفشت في زرع القوم، فكان حكم سليمان مخالفا لحكم أبيه، ولكن الله قال عن داوود وسليمان: ﴿وكلا آتينا حكما وعلما﴾ **الأنبياء: 78.**

وفي العهد النبوي اختلف الصحابة في فهم قول النبي (ﷺ): **لا يصلين أحد العصر إلا ببني قريظة**[327]. فصلى بعضهم في الطريق، وأخر بعضهم الصلاة حتى أدرك بني قريظة، فلم يعب أحد الفريقين على الآخر.

واختلف الصحابة في أشياء كثيرة بعد وفاة النبي (ﷺ)، وكان

---

(327) صحيح البخاري كتاب المغازي باب مرجع النبي (ﷺ) من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم.

لكل اجتهاده، فخالف أبو بكر الصحابة في حكم قتال مانعي الزكاة، واختلف الصحابة في ما يجب منه الغسل، وخالفت عائشة الصحابة في أشياء كتب فيها الزركشي كتاب الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة، واختلفت فاطمة بنت قيس مع عمر بن الخطاب، فرأت أن المطلقة ثلاثا ليس لها نفقة ولا سكنى، وكان عمر يقول بخلاف ذلك، وخالف عثمان الصحابة في حكم المختلعة فكان يرى أنه لا عدة عليها، وإنما تستبرئ بحيضة، لأنه كان يعتبر الخلع فسخا وليس طلاقا، ووقع الخلاف في غير هذا من القضايا التي اجتهد فيها الصحابة[328].

وعلى الإجمال فإن الخلاف الفقهي لا يؤثر في العبادات، فلذلك جاز أن يصلي الشافعي الذي يقرأ بالبسملة في الفاتحة خلف المالكي الذي لا يقرأ بها.

وقد أصل العلماء أصولا قوية دافعوا بها عن شرعية الخلاف، ومن أهمها: أصل التصويب الفقهي في غير المعتقد، وأصل مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، وأصل الخروج من الخلاف، وأصل تكافؤ الأدلة وما سواها من الأصول التي أكسبت الفقه الإسلامي غنى وثراء. ومنعت أن يصير الخلاف الفقهي سببا للتنازع أو الصراع، لذلك قيل: إنه يجوز أن ينتقل المسلم من قول مذهب إلى آخر إذا لم يكن ذلك بقصد التماس الرخص.

وبالإمكان عرض نماذج من الممارسات التدينية الخلافية التي وصفت بأنها بدعة في الدين.

---

(328) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. محمد بن الحسن الحجوي. 262/1 ط. 1. 1396هـ المكتبة العلمية المدينة المنورة.

النموذج الأول: تكرير الأذان يوم الجمعة

يرى بعض الناس أن تكرير الأذان قبل صلاة الجمعة بدعة يجب تغييرها، وهذا تصور ناشئ عن الجهل بواقع أذان الجمعة على عهد رسول الله (ﷺ).

فلقد روى الجماعة إلا مسلما أن أذان الجمعة كان على عهد رسول الله (ﷺ)، وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما إذا جلس الإمام، فلما كان زمن عثمان وكثر الناس، أضاف النداء الثالث بالزوراء التي كانت موضع السوق، وفي رواية البخاري زاد النداء الثاني، وقد كانت إضافة عثمان أو عمر نداء ثالثا لتنبيه الناس، ثم أصبح جزءا من سنة الصحابة وقع عليها إجماعهم. وظل الأذان الذي يمنع به البيع والشراء هو الأذان الذي يرفع إذا قعد الإمام على المنبر، وفي عدد الأذانات خلاف ظاهر.

وساق ابن عبد البر حديث ابن شهاب الزهري، عن ثعلبة بن أبي مالك القرظي أنهم كانوا في زمن عمر بن الخطاب يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر، فإذا خرج وجلس على المنبر وأذن المؤذنون. يقول ابن عبد البر: ومعلوم عند العلماء أنه **يجوز أن يكون المؤذنون واحدا وجماعة في كل صلاة إذا كان مترادفا، لا يمنع من إقامة الصلاة في وقتها**[329].

(329) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي 58/5 مؤسسة الرسالة 1992.

ونص البراذعي على هذا فقال: ويجلس الإمام في أول الخطبة، حتى يؤذن المؤذنون على المنار[330].

حكى ابن عبد البر عن الطحاوي أنه ذكر في مختصره قول الحنفية أنه إذا زالت الشمس يوم الجمعة، جلس الإمام على المنبر، وأذن المؤذنون بين يديه، امتنع الناس عن البيع والشراء، وأخذوا للسعي إلى الجمعة، فإذا فرغ المؤذنون من الأذان فإن الإمام يخطب الخطبتين[331].

قال ابن رشد في البيان والتحصيل: إنما كان رسول الله (ﷺ) إذا زالت الشمس وخرج فرقي المنبر، فإذا رأى المؤذنون وكانوا ثلاثة، قاموا فأذنوا في المشرفة واحد بعد واحد، كما يؤذن في غير الجمعة، فإذا فرغوا أخذ رسول الله (ﷺ) في خطبته[332].

وذكر ابن أبي زيد القيرواني في النوادر والزيادات[333]، والقرافي في الذخيرة [334] تثليث الأذان يوم الجمعة.

وقد أورد مفتي مصر الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه أحسن الكلام، الذي خصصه لبحث مفهوم البدعة نقلا مفاده: أن عمر

---

(330) التهذيب للبراذعي 311/1 تحقيق محمد الأمين. دار البحوث الإمارات العربية.

(331) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر 59/5.

(332) البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد تحقيق محمد حجي 243/1 دار الغرب الإسلامي 1984.

(333) النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني تحقيق عبد الفتاح الحلو 467/1 دار الغرب أسمي 1999.

(334) الذخيرة لشهاب الدين القرافي . تحقيق سعيد أعراب. 351/2. ط.1. 1994. دار الغرب الإسلامي بيروت.

أمر مؤذنين بأن يؤذنا للناس بالجمعة خارج المسجد حتى يسمع الناس، وأمر بأن يؤذن بين يديه[335].

هذه نصوص دالة بكل وضوح وجلاء، على أن علماء المالكية، قد صدروا في قولهم عن واقع الأذان في العهد النبوي، وعهد أبي بكر وعمر، كما تثبته الروايات، وقد أثبتوا أنه كان بين يدي النبي (ﷺ) ثلاثة أذانات، وبهذه الرواية فهم يثبتون العدد، ويحددونه في ثلاثة، ومعلوم أن المثبت مقدم على النافي، وهذا القول يتأيد بأن قائليه هم من كبار العلماء، من أمثال: ابن عبد البر، وابن أبي زيد القيرواني، والقرافي، وابن رشد، والشاطبي.

(335) أحسن الكلام في ما يتعلق من السنة والبدعة والأحكام، محمد بخيت المطيعي ص: 32 مؤسسة الكتب الثقافية 1988.

النموذج الثاني: تحية المسجد والإمام يخطب

من نماذج ما يتهم به المجتمع بالابتداع، ترك الداخل للمسجد يوم الجمعة تحية المسجد إذا كان الإمام يخطب. ومتمَسكهم في القول بسنية أداء الركعتين أن النبي (ﷺ) أمر سُليكا الغطفاني بأن يصلي ركعتين لما دخل وهو يخطب.

ونظرا لاكتفائهم بالدليل الأحادي المفرد، فقد غيبوا في المقابل الخبر الذي ورد فيه أن رجلا دخل المسجد وصار يتخطى الرقاب، فقال له (ﷺ) هو على المنبر اجلس فقد آذيت، ولم يأمره بأداء الركعتين[336].

وصرح ابن شهاب الزهري وهو من أعلام علماء المدينة بأن خروج الإمام يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام[337]. وهذا القول مما لا يدرك بالاجتهاد بالرأي، لو لم يكن له سند من نص.

ولأجل هذا كان مالك يقول: من دخل بعد ما خرج الإمام فليجلس ولا يركع، وإن دخل فخرج الإمام قبل أن يفتتح هو الصلاة فليقعد ولا يصلي.

جاء في المدونة قال ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرضي: أن جلوس الإمام على

---

(336) سنن أبي داوود كتاب الصلاة باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة.

(337) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي 49/5 مؤسسة الرسالة 1992.

المنبر يقطع الصلاة، وأن كلامه يقطع الكلام، وقال أيضا: عن سفيان ابن أبي إسحاق عن الحارثي عن علي أنه كره الصلاة يوم الجمعة والإمام يخطب[338].

وتبعا لاختلاف الشواهد والأدلة، فقد اختلفت المذاهب في القضية من غير أن يدعي أحدها استئثاره بتمثيل السنة فيها، وأن غيره مبتدع.

فقد قال مالك، وأبو حنيفة وأصحابهما، والثوري، والليث بن سعد: إن على من دخل المسجد يوم الجمعة والإمام يخطب، أن يجلس ولا يركع، لحديث ابن شهاب وهو سنة وعمل مستفيض في زمن عمر وغيره[339].

وذهب الشافعي وابن حنبل وإسحاق وأبو ثور وداوود والطبري، أن لكل من دخل المسجد والإمام يخطب أن يركع[340]، وبهذا يتبين أن القضية لا تخرج عن نطاق الخلاف الفقهي الذي لا يجوز أن ينتهي إلى تبديع المخالف، أو إلى تصوير موقف معين على أنه الأكثر التزاما بالسنة، وأن مقابله هو ضلال واستخفاف بالسنة.

---

(338) المدونة الكبرى كتاب الصلاة 229/1 دار الكتب العلمية.
(339) الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي 49/5 مؤسسة الرسالة 1992.
(340) الاستذكار 52/5 مؤسسة الرسالة 1992.

النموذج الثالث: قراءة الحزب جماعة

تتعرض قراءة الحزب جماعة في المغرب لانتقاد حاد ممن يفهمون البدعة فهما ضيقا ويسقطونها على كل ما وقع بعد حياة النبي (ﷺ) ولو أن له سندا من المشروعية، فلم ينطبق عليه مفهوم البدعة التي هي الفعل الحادث الذي يراد به مضاهاة الشريعة والمبالغة في التعبد.

إن تهمة بدعية قراءة الحزب تستند إلى أمر واحد هو أن الرسول (ﷺ) لم يفعلها، وهي لهذا بدعة وضلالة، ولا يلتفت هؤلاء إلى ما يسمى بدعة حسنة أصلا، فضلا عن أن يأخذوا بما يسمى منها بدعة واجبة بالمعنى اللغوي، لأن هؤلاء ليس لهم إلا مفهوم واحد هو مفهوم البدعة المحرمة.

والسؤال الأقرب إلى أن يكون الجواب عنه شروعا في الرد هو، أن نسأل: هل كانت قراءة القرآن جماعة هي وحدها كل ما استحدثه المسلمون بخصوص تعاملهم مع القرآن؟ أم أنهم قد استحدثوا أمورا أخرى خدموا بها القرآن؟ وهل كان جمع المصحف في زمن أبي بكر شيئا فعله الرسول (ﷺ)؟ علما بأن أبا بكر هو نفسه من أجاب عمر لما اقترح عليه جمع المصحف، قائلا: كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله (ﷺ)؟ وبعد جمع القرآن هل كان نقطه وإعجامه شيئا فعله رسول الله (ﷺ)؟ وهل كان عد آيات القرآن شيئا فعله الرسول (ﷺ)؟ وهو أمر مختلف فيه بين العد المدني الأول والثاني، والعد المكي والكوفي والبصري والدمشقي؟ وهل كان وضع الأرقام

الفارقة بين الآيات داخل دوائر في المصحف الشريف أمرا مندرجا ضمن البدعة؟ وهل كان الفصل بين السور بمستطيلات ورقوم ونقوش وضعت فيها أسماء السور، وعدد الآيات وكونها مكية أو مدنية بدعة؟ وقد وجد فعلا من قال إن ذلك كان بدعة، لكنه تراجع عن قوله. وهل كان تجميع المسلمين للقراءات القرآنية على النحو الذي وقعت بتحديد القراء والرواة عنهم والطرق إليهم حتى أصبح ذلك علما قائم الذات بين المسلمين هو أيضا بدعة؟.

إننا حينما نقول ببدعية القراءة الجماعية لأنها لم تكن معروفة في الصدر الأول، فإن ذلك يجب أن يعمم على أشياء أخرى كثيرة، لم تكن كذلك من فعل النبي(ﷺ).

إنه حينما رتب العلماء المغاربة قراءة الحزب، فقد كان لهم إدراك كامل لمفهوم البدعة ولأحكام التروك، ولمجالات إعمال المصلحة، وكان من أبرز أسانيدهم قول النبي (ﷺ): ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا حفت بهم الملائكة.

وهذا حديث صحيح رواه مسلم عن أبي هريرة في باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر[341].

وله صيغة أخرى في صحيح مسلم، ورواه الترمذي، وأخرجه أبو داوود مختصرا في كتاب الصلاة[342].

---

(341) صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر.
(342) سنن أبي داود كتاب الصلاة باب في ثواب قراءة القرآن.

وإذا قيل إن قوله عليه الصلاة والسلام: يتلون كتاب الله. ليس نصا في الدلالة على قراءة الجمع، وإنما يدل على الاجتماع للقراءة، فإنه يقال في المقابل: إن قوله: «يتلون». إذا لم يكن قطعيا في دلالته على قراءة الجماعة، فإنه يحتملها من حيث اللغة، مثلما يدل عليه قولنا المسلمون يصلون صلاة العصر خلف الإمام، أو يرمون الجمرات في منى، أو يقفون بعرفات، وهذه أفعال يؤديها المومنون جماعة، ولا يتناوبون عليها، وإذا لم تكن عبارة يتلون نصا في الدلالة على القراءة جماعة، فهي أيضا ليست نصا على أن القراءة كانت بالتناوب، وإن من الخطأ توهم أن النصوص يجب أن تكون قطعية الدلالة ليؤخذ بها، لأن الصحيح هو أن معظم أدلة الأحكام العملية هي أدلة ظنية في دلالتها.

يقول الإمام النووي في كتابه التبيان في آداب حملة القرآن: اعلم أن قراءة الجماعة مجتمعين مستحبة بالدلائل الظاهرة، وروى ابن أبي داود: أن أبا الدرداء كان يدرس القرآن معه نفر يقرؤون جميعا، وروى ابن أبي داود فعل الدراسة مجتمعين، عن جماعات من أفاضل السلف والخلف وقضاة المتقدمين[343].

وإذا كان قد أثر عن مالك القول بالكراهة، فقد قال القاضي عياض: إن ظاهر الحديث يبيح الاجتماع بالقراءة القرآنية في المساجد[344]، ففي سماع ابن القاسم سئل عن قراء مصر. وقال ابن رشد: كان مالك يكره هذا ولا يراه صوابا، ثم رجع وخففه. وقال ابن

---

(343) التبيان في آداب حملة القرآن يحيى بن شرف النووي تحقيق: محمد الحجار ص: 102 دار ابن حزم ط 4. 1996.

(344) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض تحقيق د. يحيى إسماعيل 195/8 دار الوفاء المنصورة بمصر 1998

رشد: ووجه التخفيف ذلك، المشقة الداخلة على المقرئ، بإفراد كل واحد من القراءة عليه إذا كثروا، ثم قال هذا تأويل ما ذهب إليه مالك، والأمر كله يتعلق بالتعليم أساسا[345].

وفي المعيار المعرب للونشريسي سئل القابسي عن مجتمعين بعد صلاة الصبح يقرؤون الحزب من القرآن متفقين فيه هل يجوز أم لا؟ فأجاب: إن كان لما يجدون في ذلك من القوة والنشاط في الحفظ والدراسة فلا بأس به، ولو قدر على الدراسة خاليا كان أفضل لهم[346].

إن بداية القراءة الجماعية تعود إلى ما فعله الصحابي أبو الدرداء عويمر بن زيد، وكان معلم أهل الشام، وهو الذي سن حلق القراءة كما نص على ذلك الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء[347]، لما قال: وكان يرتب القارئين عشرة عشرة.

وقد أخذ بعض فقهاء المالكية بجواز قراءة الحزب، ورتبه أبو محمد محرز بن خلف المؤدب التونسي (ت 413)[348].

وقد رسمت قراءة الحزب في المغرب في عهد الموحدين، وكانت جزءا من برنامج الدراسة لأبناء الخلفاء، وكان لها ديوان خاص، ورتبت لقراءة الحزب أوقاف.

---

(345) البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد تحقيق: د محمد حجي 350/18 دار الغرب الإسلامي 1988.

(346) المعيار المعرب للونشريسي 169/11

(347) سير أعلام النبلاء للذهبي 352/2 مؤسسة الرسالة بيروت ط 1986/4.

(348) ترجمة في الحل السندسية في الأخبار التونسية لمحمد بن محمد السراج. تحقيق: محمد الحبيب الهيلة 341/3 دار الغرب الإسلامي بيروت 1985. ـ وترتيب المدارك للقاضي عياض، تحقيق سعيد أعراب 264/7 طبعة وزارة الأوقاف المغربية 1982.

وقد كانت قراءة الحزب في البدء أسلوبا في التعليم الجماعي، وهو ما فعله أبو الدرداء حين كان يعلم التلاميذ الكثيرين بالشام، ثم صار المعلمون في الكتاب يعتمدون طرقا عديدة، فيملي المحفظ ثم يقرأ التلميذ، ثم يشترك التلامذة في القراءة لضبط المقروء، ويقرؤون السور في يوم معين لترسيخ الحفظ، ويقرؤون في المسجد حزبا راتبا في الصباح والمساء لئلا يتفلت القرآن منهم، وبسبب هذا الإجراء كان القرآن في المغرب حاضرا على الدوام، لأن مساجد المغرب التي تقترب من خمسين ألف مسجد تختم القرآن الكريم كل شهر كحد أدنى، وأصبح الملتزم بقراءة الحزب أكثر الناس قراءة للقرآن، إذ قد يختم القرآن في حياة متوسطة نحوا من ثمان مائة ختمة.

وبعد إهمال برامج التعليم لتعليم القرآن، فقد غدت قراءة الحزب أسلوبا أخيرا من أساليب التعليم العام، لأن الكثير من الناس لم يتلقوا القرآن عن شيخ متقن يعلمهم القراءة الصحيحة وأحكام الأداء، فكانت تلاوة الحزب مدرسة تعويضية عامة.

وحين يدعو البعض إلى ترك قراءة الحزب مع ما هو معلوم من أن غالبية الناس لم يتلقوا القرآن عن شيخ، فإن ذلك يوقع في شيء غير قليل من الخطأ في القراءة، لأن المصحف قد كتب بالرسم العثماني الذي قد لا تتطابق فيه رموز الكتابة مع الأداء الواجب.

ففي القرآن الكريم مدود غير مرسومة يعرفها أهل القراءة حفظا ولا يعتمدون فيها على الرسم، ففي القرآن الكريم حسب قراءة نافع

48.740 ألف، وفيه 25.506 من الواوات، وفيه 25.909 من الياءات، ولم تثبت هذه المدود كلها، ويحذف بعضها من الخط تخففا.

وقد عقد الزركشي فصلا للحديث عن اختلاف الرسم القرآني عن الكتابة العربية أوضح فيه أن الألف قد تزاد في مثل قوله تعالى: ﴿لاأذبحنه﴾[349] النمل: 21 كما تزاد الواو في قوله تعالى: ﴿سأوريكم دار الفاسقين﴾ الأعراف: 145 و ﴿سأوريكم آياتي﴾ الأنبياء: 37 وتزاد في ﴿أولوا﴾ ﴿وأولي﴾ ﴿وأولات﴾ ﴿وأولئك﴾[350]. وتزاد الياء في قوله تعالى: ﴿أفأين مت فهم الخالدون﴾ الأنبياء: 34 وقوله : ﴿والسماء بنيناها بأييد﴾ الذاريات: 47 وقوله: ﴿بأييكم المفتون﴾ ن: 6.

ومعنى هذا كله أن القرآن لا يمكن أن يعتمد في أدائه الصحيح على مجرد النظر في المصحف الشريف، ومن سر الله فيه أن جعله موقوفا على الحفظ ليكون ضبط الصدر أصلا لضبط الكتاب، وبهذا سلم القرآن من أن يعبث به الكاتبون، أو يزيدوا فيه أو ينقصوا منه. ومن لم يكن له حفظ يعتمد عليه فالواجب أن يقرأ مع غيره حتى تكون قراءته صحيحة.

أما الاعتماد على القراءة الفردية لمن لم يكن حافظا للقرآن، فهي مجازفة وإخلال بما تقتضيه القراءة الصحيحة.

---

(349) البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم 381/1 ط. حلبية 1957

(350) البرهان في علوم القرآن للزركشي 386/1.

فلو ترك شخص ليقرأ كلمة الربوا وهي تكتب بالواو إلا في موضع واحد في آخر سورة الروم هي قوله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا﴾ الروم: 37 وكلمة ﴿الصلوة﴾ وهي تكتب بالواو، من غير أن يكون قد تلقى عن معلم لأخطأ، ولو ترك شخص منفردا من غير معلم لما قرأ الهاء في ﴿أ.نا لمردودون﴾ النازعات: 10 لأن الهاء ترسم نقطة، وهي منقلبة عن الهمزة، ولو قرأ شخص منفردا ﴿أ.لاه﴾ لأخطأ قراءتها، لأنها ترسم ألفا بعدها نقطة، والأمثلة من هذا كلمات كثيرة جدا، لهذا يقال: إن أكبر استخفاف بالقرآن هو أن يقرأه شخص منفردا، من غير أن يكون له شيخ تعلم منه، أو ليس له قارئ مجيد يتابعه.

إن من المآلات التي آل إليها تبديع قراءة الحزب أن بعض القرى لم يعد القرآن فيها مقروءا على نطاق واسع، وصار القرآن كتابَ نخبة هذا إن وجدت تلك النخبة، بدل أن يكون كتاب أمة، فكان هذا مناقضا لما دعا إليه الرسول (ﷺ) من وجوب تبليغ القرآن ونشره بقوله: «**بلغوا عني ولو آية**»[351].

هذه أمثلة لبعض التصرفات التدينية التي قيل عنها إنها بدعة، وقد بينت سندها الشرعي، وبالإمكان بحث الكثير مما قيل بأنه بدعة من أجل معرفة حكمه الحقيقي.

والقصد هو دعوة الناس إلى التروي وترك العجلة في إزجاء أحكام التبديع، ومتابعة البحث، طلبا للحقيقة وإنصافا لتاريخ الأمة،

---

(351) صحيح البخاري كتاب الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل

ليظل ما هو بدعة حقيقية بعد ذلك موضع اتفاق يجب أن تتضافر جهود الأمة على اقتلاعه، باستنبات المعرفة الشرعية القادرة على ذلك، مع الحرص على المحافظة على صلة الأخوة التي أرادها الله علاقة واصلة بين المسلمين بموجب قوله تعالى: ﴿إنما المومنون إخوة﴾ الحجرات: 10.

وبعد.

فمن خلال فحص بعض الشروط التي اشترطها الراغبون في الاستئثار بالسلفية وفي الاختصاص بها وإقصاء جماهير الأمة عنها، فقد تبين أن تلك الشروط لا تثبت أمام التمحيص العلمي.

فإذا اعتبر القول بالمجاز، وتأويل النصوص شرطا كافيا للإقصاء عن السلفية، فإن مقتضى إجراء هذا الشرط أن يكون كل علماء الإسلام غير سلفيين، لأن كلا منهم قد قال بالمجاز، وتأول بعض النصوص، والعلماء لا يختلفون إلا في نسبة قولهم بالمجاز، ويشهد لهذا أن ابن تيمية نفسه قد أقر بأن أحمد بن حنبل وهو إمام السنة قد قال بالمجاز، وتابعه عليه عدد من الحنابلة.

وإذا كانت تهمة التبديع غير مؤسسة على معرفة يقينية لا شائبة فيها، ليصح أن يوصف الفعل بأنه بدعة بلا خلاف، فإن الواجب يقضي بإعادة النظر في إطلاق تهمة التبديع، حتى لا تتجاوز ما هو بدعة إلى أشياء استحدثها المسلمون معتمدين في ذلك على سند من القول بالمصلحة المرسلة، أو الاستحسان أو بالاستناد إلى البراءة الأصلية على الأقل.

وقد كشفت الدراسة التي قدمتها أن الأمر يفرض العودة إلى ضبط مفهوم السلفية، وإلى توسيع مدلولها حتى تنتظم جماهيرَ المسلمين، باستثناء أهل البدع العقدية التي تقف صفا واحدا في مواجهة الصف السني، ثم يعلن أصحابها عن عدم رغبتهم في الانضمام إلى أهل السنة والجماعة.

وقد كشفت الأحداث الأخيرة عن حقيقة مركزية تمثل صمام أمان للأمة، هي ضرورة أن يكون أهل السنة صفا واحدا، وأن لا يولوا كبير اهتمام للفروق الجزئية التي قد تفرق بينهم، ليكونوا بعد ذلك بعددهم وقوتهم الاقتصادية، وبخبرتهم قادرين على التصدي للمشاريع الاستئصالية الزاحفة، التي ظلوا ذاهلين ومشغولين عنها بفروق صغيرة بينهم، حتى أصبحت تطوقهم وتأخذ منهم بالخناق، وتهدد حاضرهم ومستقبلهم.

مصطفى بن حمزة

فهرس المصادر والمراجع

1. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية محمد مخلوف. دار الكتاب العربي بيروت.
2. أفعال الرسول (ﷺ) ودلالتها على الأحكام الشرعية مبحث البيان بالترك. د. محمد سليمان الأشقر. مؤسسة الرسالة ط 2. 1988.
3. أبجد العلوم صديق بن حسن القنوجي 448/2 دار الكتب العلمية ط.2. 1987.
4. أبكار الأفكار في أصول الدين يوسف الآمدي تحقيق: أحمد محمد المهدي دار الكتب القومية القاهرة 2002
5. إتحاف الورى بأخبار أم القرى للنجم عمر بن فهد 374/2 تحقيق: فهيم محمد شلتوت. ط. جامعة أم القرى مكة المكرمة
6. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجهمية والمعطلة دار الكتب العلمية بيروت 1984
7. أحسن الكلام في ما يتعلق من السنة والبدعة والأحكام، محمد بخيت المطيعي مؤسسة الكتب الثقافية 1988
8. أحكام القرآن لابن العربي 2/1. تحقيق علي البجاوي ط.2.حلبية 1967.
9. الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية ماكس فيبر ترجمة محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي بيروت.
10. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للإمام الحرمين، الجويني، تح د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي مصر 1983
11. الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لابن عبد البر تحقيق أمين قلعجي مؤسسة الرسالة 1992
12. الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر. تحقيق: علي محمد البجاوي القسم الثاني. نهضة مصر
13. أسرار البلاغة للجرجاني نسخة محمد رشيد رضا دار المطبوعات العربية.
14. الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي نسخة محمد رشيد رضا المكتبة التجارية الكبرى
15. الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي تحقيق سليم الهلالي دار ابن عفان 1997
16. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام العباس بن إبراهيم 91/2 طبعة الملكية بالرباط. 1974
17. الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت 1983.

18. اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية. تحقيق: محمد حامد الفقي مكتبة طالب العلم المغرب 1417 هـ
19. إكمال المعلم، بفوائد مسلم للقاضي عياض. تحقيق: د. يحيى إسماعيل: 570/7. دار الوفاء 1988م
20. الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض تحقيق. دار التراث القاهرة 1970.
21. الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد شيخ حفاظ الأندلس د. نوري معمر منشورات عكاظ...
22. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين بن مسعود الكاساني الحنفي. تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود . دار الكتب العلمية بيروت ط1. 1997.
23. البرهان في علوم القرآن بدر الدين الزركشي. تحقيق: محمد أبي الفضل ط. الحلبية 1957.
24. بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندس أحمد بن يحيى الضبي تحقيق: د. روحية عبد الرحمن السويفي دار الكتب العلمية بيروت.
25. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي تحقيق: كولان وبروفانسال دار الثقافة بيروت ط.3. 1983
26. البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد تحقيق محمد حجي دار الغرب الإسلامي 1984
27. بين الثورة واللاسياسية ستيفان لاكروا ضمن السلفية المعاصرة، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير تحرير رول مير ترجمة محمد التوبة الشبكة العربية للأبحاث 2014
28. بيوتات فاس الكبرى ـ إسماعيل بن الأحمر. دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط 1972م.
29.
30. تاريخ القراءات في المشرق والمغرب د. محمد المختار ولد باه منشورات الإسيسكو 2001
31. تاريخ المذاهب الإسلامية محمد أبو زهرة دار الفكر العربي 1971
32. تاريخ النبوغ المغربي عبد الله كنون صفحات: حضارة الموحدين محمد المنوني ط. دار توبقال الدار البيضاء 1989.
33. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي.
34. تاريخ مدينة دمشق ترجمة 2880 لابن عساكر تحقيق محب الدين العمروي دار الفكر 1995

35. تاريخ مدينة دمشق لعلي بن الحسن بن عساكر تحقيق محب الدين العمروي دار الفكر بيروت 1995.
36. تاريخ مدينة دمشق لعلي بن الحسن بن عساكر تحقيق محب الدين العمروي دار الفكر بيروت 1995.
37. تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة نسخة سيد أحمد صقر مكتبة العلمية بيروت
38. التبصير في الدين لأبي المظفر الآسفرايني تحقيق: كمال الحوت. عالم الكتب 1983.
39. التبصير في الدين لابي المظفر الإسفراييني تحقيق: مجيد الخليفة. دار ابن حزم بيروت 2008.
40. التبيان في آداب حملة القرآن.
41. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لابن عساكر دار الكتاب العربي 1984
42. تحولات الخطاب السلفي مروان شحادة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2010.
43. تدريب الراوي للسيوطي.تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. ط.2. 1979 دار إحياء السنة النبوية بيروت لبنان.
44. تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه. د، محمد بن عبد الله التليدي دار البشائر الإسلامية بيروت ط1. 1995
45. ترتيب المدارك للقاضي عياض، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي: ط. 1/1983 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
46. التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات تحقيق: احمد التوفيق. منشورات كلية الأدب بالرباط 1984.
47. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، يوسف حنانة طبعة وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية 2003
48. التفسير ورجاله محمد الفاضل ابن عاشور دار الكتب الشرقية تونس. ط.2. 1972
49. التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذاني. تحقيق: د. أبو عمشة. طبعة جامعة أم القرى مكة المكرمة.
50. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني حيدر آباد الهند نسخة دار الفكر بيروت.
51. التهذيب للبراذعي تحقيق محمد الأمين. دار البحوث الإمارات العربية. التهذيب للبراذعي تحقيق محمد الأمين. دار البحوث الإمارات العربية.
52. جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري دار المعرفة بيروت 1987
53. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس لأبي عبد الله الحميدي، تحقيق: إبراهيم الأبياري دار الكتاب اللبناني بيروت ط.2. 1983.

54. جغرافية تيارات المذهبية بالمغرب الإسلامي محمد الشريف. ضمن بحوث المذاهب الإسلامية بالمغرب.
55. جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام لأبي زيد القرشي تحقيق: محمد علي البجاوي دار نهضة مصر القاهرة. ط:1981
56. جنى الآس شرح عمل أهل فاس لعبد الصمد كنون مطبعة الشرق
57. حول المرجعية المذهبية والتاريخية لبرغواطة رشيد السلامي ضمن البحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب.
58. الخصائص لأبي عثمان بن جني. تحقيق: محمد علي النجار. ط.2. دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان.
59. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم 1979 عن جامعة محمد بن سعود.
60. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني دار الجيل بيروت
61. دقائق التفسير لابن تيمية.
62. الديباج المذهب لابن فرحون تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور دار التراث القاهرة. 1972
63. الذخيرة شهاب الدين القرافي تح: محمد حجي دار الغرب الإسلامي 1994.
64. رحلة الإسحاقي مخطوطة القرويين.
65. رد الدارمي على المريسي
66. الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل تحقيق: د. علي سامي النشار دار السلام 2007
67. الرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة ضمن عقائد السلف.
68. الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل ضمن عقائد أهل السنة. تحقيق: علي سامي النشار، عمار جمعي الطالبي ط.2. دار السلام 2010.
69. رسالة العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. شعبان 1368. رسالة في وصل البلاغات الأربع لابن الصلاح. تحقيق: عبد الله بن الصديق، ط. 1979.
70. الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي تحقيق: أحمد شاكر. ط 1309 هـ .
71. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي تحقيق: مبارك موتاقي أحمد الغالب طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط 2011.
72. السلف والسلفية محمد عمارة مكتبة وهبة 2011
73. السلفية الوطنية نظرا وعملا. مجموع مقالات. إشراف وتنسيق: عبد الصمد بلكبير مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2015
74. سنن أبي داوود كتاب الصلاة باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة

75. سنن الترمذي كتاب السنة.
76. سير أعلام النبلاء للذهبي مؤسسة الرسالة ط.2. 1984
77. سير أعلام النبلاء للذهبي تحقيق مامون الصاغرجي مؤسسة الرسالة 1985
78. شرح إكمال المعلم بفوائد مسلم تحقيق: د. يحيى إسماعيل 24 دار الوفاء 1998.
79. شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري.
80. شرح النووي لصحيح مسلم. مطبعة دار الفكر بيروت 1972م
81. الشروح المغربية على الشمائل النبوية للترمذي تأليف: الحسن حالي.
82. الشريعة الإسلامية محمد الخضر حسين مقال السنة والبدعة. طبعة علي رضا الحسيني، دار الفارابي الشارقة 2005
83. صحيح البخاري
84. صحيح مسلم
85. الصراع المذهبي ببلاد المغرب مراجعات حول الصراع السني الإباضي ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي كلية الآداب الرباط 2008.
86. العرف والعمل عمر الجيدي طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1984.
87. عقائد السلف أحمد بن حنبل، البخاري، ابن قتيبة، وعثمان الدارمي. تحقيق: علي سامي النشار د. عمار جمعي الطالبي.
88. عيون المناظرات لعمر السكوني تحقيق: سعيد غراب منشورات الجامعة التونسية 1976.
89. غياث الأمم في التياث الظلم عبد الملك الجويني تحقيق عبد العظيم الديب. المكتبات الكبرى 1401.
90. فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر العسقلاني ط حلبية 1963.
91. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين. دار الإمام الطبري ط.2. 1982
92. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي ط.3. 1987.
93. الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي توزيع: عباس الباز. دار الكتب العلمية بيروت. ط1. 1985.
94. الفروق لشهاب الدين القرافي الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المفاسد وقاعدة الوسائل. دار المعرفة بيروت.
95. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. محمد بن الحسن الحجوي. ط. 1. 1396هـ المكتبة العلمية المدينة المنورة..
96. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات عبد الحي الكتاني نسخة د. إحسان عباس دار الغرب الإسلامي بيروت

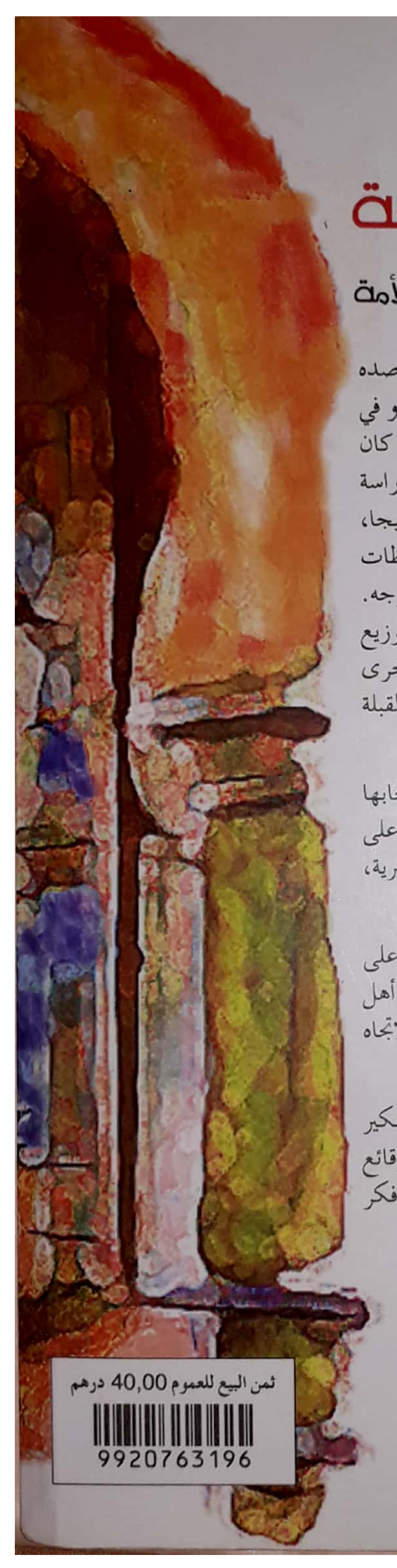
97. قبس من عطاء المخطوط المغربي محمد المنوني دار الغرب الإسلامي بيروت 1999
قراءة نافع عند المغاربة عن رواية سعيد ورش د. عبد الهادي حيتو منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية.
98. قضاة قرطبة للخشني.
قواعد الأحكام في إصلاح الأنام العز بن عبد السلام تحقيق د. نزيه كمال حماد + د. عثمان ضميرية .دار القلم دمشق ط.1. 2000.
99. القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة محيي الدين شهاب الدين زاده تح د. رفيق العجم دار المنتخب العربي لبنان 1998
100. الكامل لمحمد بن يزيد المبرد تح د. محمد الدالي مؤسسة الرسالة 1993
101. كتاب الإيمان الكبير ضمن فتاوى ابن تيمية نسخة عبد الرحمن بن قاسم مكتبة المعارف الرباط
102. كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني. تحقيق: جميل صليبا. دار صادر 1992.
103. كتاب السبعة في القرءات لابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف. دار المعارف بمصر
104. كتاب الشمائل النبوية للترمذي بالمغرب رواية ودراية وإسهامات المغاربة في كتب الشمائل لحسن حالي أطروحة جامعية مرقونة سنة 2003.
105. كتاب العالم والمتعلم رواية مقاتل بن حفص تح محمد زاهد الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث 1368 هـ
106. كتاب العدة في أصول الفقه (مسألة في القرآن مجاز) لأبي يعلى الفراء، تحقيق: أحمد المباركي مطبعة الرياض 2. 1990.
107. كتاب المقاصد (مقاصد المكلف في التكليف). شرح تعليقات: عبد الله دراز. دار الكتب القاهرة 2006.
108. كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رواية يحيى بن يحيى الليثي نسخة المجلس العلمي الأعلى. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2013
109. كتاب سيبويه الطبعة الأميرية 1316
110. كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي التهانوي،. دار الكتب العلمية بيروت 2006 م.
111. كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري نسخة محمد المعتصم البغدادي دار الكتاب العربي 1991.
112. كشف الظنون حاجي خليفة دار الكتب العلمية بيروت 1992.
113. اللغة الشاعرة عباس محمود العقاد المكتبة العصرية صيدا.
114. ما بعد السلفية أحمد سالم + عمرو بسيوني – تصنيفات السلفية المعاصرة مركز إنماء للبحث والدراسات ط.2015.

115. مجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام تحقيق: محمد حسين الذهبي مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي لندن 1999.
116. مجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام مقدمة مصطفى محمد حسين الذهبي.
117. المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع. د. عبد العظيم المطعني 2. مكتبة وهبة القاهرة..
118. المجموع شرح المهذب للنووي دار الفكر
119. مجموع فتاوى ابن تيمية كتاب الإيمان الكبير. طبعة دار المعارف الرباط.
120. مجموع فتاوى ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. مكتبة المعارف الرياض.
121. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز عبد الحق ابن عطية تحقيق: المجلس العلمي بفاس. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1975.
122. محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس د. نوري معمر مكتبة المعارف الرباط 1983.
123. المدخل لمحمد بن الحاج العبدري دار الكتاب العربي ط.2 . 1972.
124. المدونة الكبرى كتاب الصلاة دار الكتب العلمية
125. المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة مقال: الدعوة الشيعية ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي منشورات كلية الآداب بالرباط 2008.
126. مسالك الممالك للإصطخري المعروف بالكرخي. مطبعة بريل ليدن سنة 1870.
127. مسامرات الظريف بحسن التعريف لمحمد بن عثمان السنوسي تحقيق: محمد الشاذلي النيفر
128. مسند أحمد بن حنبل
129. مشارق الأنوار على صحيح الآثار للقاضي عياض. تحقيق: أحمد البلعمشي. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1982.
130. المصنف لابن أبي شيبة كتاب الصلوات دار التاج ط. 1 . 1989
131. المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها. د. محمد يسف مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1992
132. مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي عبد الهادي الحسيسن 6/2 ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1
133. معجم أصحاب علي الصدفي لابن الأبار مكتبة الثقافة الدينية ط.1. 2000
134. المعرفة والسلطة في المغرب ديل إيكلمان. ترجمة محمد أعفيف. مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث.
135. المعيار المعرب والجامع المغرب أحمد بن يحيى الونشريسي ط وزارة الأوقاف بالمغرب 1981.
136. المغني لابني قدامة. دار الفكر بيروت. ط.1. 1984.

137. مفاخر البربر تقديم صالح الإيلاني . تح: عبد القادر بوباية. دار أبي رقراق 2008.
138. المفهم، لما أشكل من شرح مسلم، احمد بن إبراهيم القرطبي، تح د. محيي الدين ديب. ط.2 دار ابن كثير بيروت 1999م
139. مقال بين الثورة واللاسياسة ستيفان لاكروا. الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيرون 2014..
140. مقالات أبي الحسن الأشعري لمحمد بن الحسن بن فورك تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح.مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 2006
141. مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري. تحقيق: هلموت ويتر فيسبادن ط2: فيسبادن (ألمانيا). 1963
142. مقالات في أصالة المفكر المسلم، د. فوقية حسين محمود، دار الفكر العربي 1976م.
143. مقدمة الموطأ رواية يحيى بن يحيى. تحقيق: المجلس العلمي الأعلى. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2013.
144. مقدمة كتاب عثمان بن سعيد الدارمي د. علي سامي النشار. عقائد السلف.
145. مقدمة منهاج السنة لابن تيمية د محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية القاهرة 1989
146. ملاحظات حول القاعدة المذهبية للإمارة الإدريسية محمد صدقي ضمن بحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة منشورات كلية الآداب بالرباط
147. الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني. فصل الحكماء السبعة. تحقيق: عبد العزيز الوكيل. دار الفكر للطباعة.
148. مناقب الإمام الشافعي إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم. فخر الدين الرازي. تحقيق: أحمد حجازي السقا. المكتبة الأزهرية للتراث. ط. 2008
109. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لعبد الرحمن بن الجوزي تحقيق: محمد عطا ومصطفى عطا دار الكتب العلمية بيروت 199.
150. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي دار الكتاب العربي ط.1. 1331 هـ.
151. المنتقى لأبي الوليد الباجي. كتاب الصيد باب فيمن لا يجوز أكله إلا بذكاة ط. دار الكتب العلمية.
152. المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح. لأحمد بن إبراهيم الماجري تحقيق: عبد السلام السعيدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 2013.
153. المنية والأمل، في شرح الملل والنحل، أحمد يحيى مرتضى، تحقيق جواد مشكور، دار الفكر بيروت.
154. الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي.

155. موطأ الإمام مالك،رواية يحيى بن يحيى الليثي. كتاب الصلاة. ما جاء في قيام رمضان.
156. النبوغ المغربي عبد الله كنون ط.2. مكتبة المدرسة بيروت 1961.
157. نشأة الأشعرية وتطورها. د جلال موسى. دار الكتاب اللبناني بيروت 1975.
158. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار. ط 5 دار المعارف بمصر1971.
159. نشر البنود مع مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
160. نفح الطيب لأحمد بن محمد المقري ط.1. 1986. دار صادر بيروت.
161. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري. تحقيق: إحسان عباس ط. 1968 دار صادر بيروت لبنان.
162. النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني تحقيق عبد الفتاح الحلو دار الغرب أسمي 1999.
163. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد. أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني. طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1998
164. ورقات حضارة المرينين محمد المنوني منشورات كلية الآداب بالرباط 1996.
165. ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني ط.3. 2000. كلية الآداب الرباط.
166. ومضات فكر محمد الفاضل ابن عاشور المصطلح الفقهي في المذهب المالكي الدار العربية للكتاب 1982.

الفهرس







السلفية الجامعة

من سلفية الفئة إلى سلفية الأمة

هذا الكتاب الذي أضعه أمام نظر القارئ الكريم، ليس من مقاصده تقصي الحديث عن تعاريف السلفية، ولا التوسع في التأريخ لها، أو في رصد مساراتها، ولا الإبعاد في إحصاء تياراتها ومدارسها، وإن كان البحث قد ألم فعلا بشيء من ذلك ولامسه. وإنما الهدف منه هو دراسة صيغة خاصة من صيغ السلفية، بعدما غدت هذه الصيغة حمى مسيجا، احتمت به فئة من المسلمين، وضربت حولها طوقا من الاشتراطات والمعايير، فأشبهت أن تكون سرادقا سميكا، يبقي جماهير الأمة خارجه. وقد كان التشدد في فرض هذه الاشتراطات، سببا مباشرا في توزيع المسلمين من أهل السنة إلى فئتين: فئة هي على قدم السلف، وأخرى ليس أفرادها من أهل السنة، أو هم في أحسن التوصيفات من أهل القبلة لا غير.

لقد وقف البحث مطولا مع تلك الشروط التي هي عند أصحابها قطعية يقينية، لا يتطرق إليها الاحتمال أو [illegible] وعرضها على الشواهد العلمية، فتبين أنها مدخولة، وأنها [illegible] التفسيرية، التي تحيط بالموضوعات المدروسة.

إن الدراسة لا تحاكم اتجاها معينا، ولا تقع في الخطإ الذي تنتقده على الآخرين، ولا تقصي غيرها عن رحاب السلفية، إلا من كان من أهل البدع العقدية التي أصبحت فعلا تصوغ مجتمعاتها المناوئة علنا للاتجاه السني.

وعسى أن تكون هذه المساهمة في منتهاها، دعوة إلى التفكير والمراجعة، وإلى إعادة النظر في مشروع التجزئة على ضوء الوقائع الحاضرة، وعلى ضوء ما يتوقع حدوثه مستقبلا، حينما يستفحل فكر التجزئة والإقصاء في الصف السني.

ثمن البيع للعموم 40,00 درهم
9920763196

المدارس

شركة النشر والتوزيع المدارس
10، زنقة جون بوان ـ الدار البيضاء